UNIVERSITÉ DE L'ALBERTA

Entre autonomie et tolérance : l'école publique et le défi de la religion

par

Natalie Boisvert

©

Mémoire présenté à la
Faculty of Graduate Studies and Research
en vue de l'obtention du grade de

Maîtrise es Arts

en

Études canadiennes

Faculté Saint-Jean

Edmonton, Alberta
Automne 2008

Library and Archives Canada

Published Heritage Branch

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque et Archives Canada

Direction du Patrimoine de l'édition

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file Votre référence
ISBN: 978-0-494-46951-4
Our file Notre référence
ISBN: 978-0-494-46951-4

NOTICE:
The author has granted a non-exclusive license allowing Library and Archives Canada to reproduce, publish, archive, preserve, conserve, communicate to the public by telecommunication or on the Internet, loan, distribute and sell theses worldwide, for commercial or non-commercial purposes, in microform, paper, electronic and/or any other formats.

The author retains copyright ownership and moral rights in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

AVIS:
L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque et Archives Canada de reproduire, publier, archiver, sauvegarder, conserver, transmettre au public par télécommunication ou par l'Internet, prêter, distribuer et vendre des thèses partout dans le monde, à des fins commerciales ou autres, sur support microforme, papier, électronique et/ou autres formats.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms may have been removed from this thesis.

While these forms may be included in the document page count, their removal does not represent any loss of content from the thesis.

Conformément à la loi canadienne sur la protection de la vie privée, quelques formulaires secondaires ont été enlevés de cette thèse.

Bien que ces formulaires aient inclus dans la pagination, il n'y aura aucun contenu manquant.

Canada

ABSTRACT

This thesis examines some aspects of the management of religious diversity within Alberta public schools. More specifically, two contrasting school-board models are studied, that of the common secular school, and that offering a variety of religious programming. This hopes to show that specific historical contexts, coupled with certain theoretical or ideological commitments, lead to diverse modes of interaction between schools and religion. The first chapter examines some arguments in favour of either secular or religious schools. The second chapter places these arguments in the wider context of the secular State. Finally, to illustrate these debates in concrete situations, the third chapter surveys the situation in Alberta's two largest cities, Edmonton and Calgary, which differ profoundly in their approach to the question.

RÉSUMÉ

Ce mémoire examine certains aspects de la gestion de la diversité religieuse au sein des conseils scolaires publics albertains. Plus particulièrement, il s'agit d'étudier côte à côte le modèle de l'école commune laïque et celui qui préconise une pluralité de programmes confessionnels, en vue d'illustrer que des situations historiques particulières, de concert avec certaines positions théoriques ou idéologiques, donnent lieu à une multiplicité d'articulations possibles entre école et religion. Dans le premier chapitre, on fera l'examen des divers arguments voulant défendre soit l'école laïque, soit l'école confessionnelle. Dans le deuxième chapitre, on tentera de replacer ces arguments dans le contexte plus large de l'État laïc. Enfin, pour illustrer de façon plus concrète la façon dont ces débats peuvent se dérouler sur le terrain, nous ferons l'examen de la situation dans les deux plus grandes villes albertaines, Edmonton et Calgary, lesquelles ont trouvé des réponses bien différentes à la question des écoles confessionnelles.

REMERCIEMENTS

Ce mémoire doit le jour aux contributions et à l'appui de nombreuses personnes. Je tiens tout d'abord à remercier chaleureusement mon directeur, M. Donald Ipperciel, pour son appui constant, sa patience, sa lecture attentive et ses conseils judicieux, ainsi que mon comité de Maîtrise, M. Claude Couture, M. Kenneth Munro et Mme Nathalie Kermoal, pour leurs précieuses remarques ainsi que pour leur enthousiasme; et les professeurs, collègues et étudiants, trop nombreux pour les nommer, qui contribuent quotidiennement à mon plaisir d'apprendre. Je tiens aussi à souligner le soutien institutionnel exemplaire de la Faculté Saint-Jean, en commençant par son doyen, M. Marc Arnal, son personnel administratif attentif et l'équipe de la bibliothèque toujours prête à en faire plus. Il va sans dire, cependant, que toute erreur ou faiblesse de cet ouvrage demeure mon entière responsabilité.

Et finalement, à Frédéric et Stéphane qui, chacun à sa façon, ne cessent de m'inspirer et de donner un sens à tout ceci.

Table des matières

Introduction 1

Chapitre 1
L'éducation publique et les valeurs libérales 6

Modèles de systèmes scolaires 6

Le mandat de l'école publique 10

Conclusion 21

Chapitre 2
Le pluralisme religieux au sein de l'État laïc 23

L'État contemporain et les défis de la nouvelle diversité religieuse 24

Le libéralisme et les communautés confessionnelles 27

Mieux comprendre la sécularisation 35

Sécularisation et dé-sécularisation 42

Conclusion 51

Chapitre 3
Brève étude d'un cas albertain 53

École et religion : de quelques dispositions légales 53

Constitution du système scolaire albertain 57

Le système scolaire albertain aujourd'hui 60

Le cas d'Edmonton et Calgary 64

Conclusion 78

Conclusion 79

Bibliographie 82

Annexe 88

Introduction

« Comment élever nos enfants ? » Il est dit que cette question, incontournable, requiert l'examen de nos plus fondamentales convictions éthiques. À l'école, nous retrouvons, en microcosme, les grandes questions qui animent le débat canadien en matière de langue, d'identité, de culture, de religion. Le grand défi du Canada bilingue et multiculturel, ou comment entretenir une culture politique partagée tout en encourageant l'expression des particularismes, se traduit souvent par un débat opposant l'école publique, source première de la formation d'une culture partagée, et les écoles à vocation religieuse, avatars du fait multinational et multiculturel au Canada.

L'interrogation qui nous sert de point de départ est la suivante : l'école confessionnelle est-elle compatible avec la modernisation de la société et de l'État ? Depuis les années quatre-vingts, la laïcisation des écoles publiques canadiennes, ainsi que la déconfessionnalisation de certains systèmes scolaires, semblait l'aboutissement logique et inévitable des changements sociaux amorcés au cours des années soixante : la société se modernisant allait forcément se séculariser. En effet, selon l'idée que la complexification et la spécialisation des sphères d'activité accompagnent nécéssairement la modernisation des sociétés, on ne peut que s'attendre à ce que la religion soit reléguée

à la sphère privée, et il faut aussi compter avec le progrès technologique qui doit remplacer les mystères par des savoirs. Dans cette optique, on croyait l'école confessionnelle un malheureux anachronisme destiné à disparaître.

En fait, de plus en plus d'observateurs mettent en doute que la sécularisation soit une conséquence inévitable de la modernité[1]. Il suffit d'observer un tant soit peu l'actualité pour remettre en question l'idée d'un « retrait » de la religion. Le sociologue Peter L. Berger résume ainsi la situation contemporaine :

> [The] idea [of secularization] is simple: Modernization necessarily leads to a decline of religion, both in society and in the minds of individuals. And it is precisely this key idea that has turned out to be wrong. To be sure, modernization has had some secularizing effects, more in some places than in others. But it has also provoked powerful movements of counter-secularization. (...) To say the least, the relation between religion and modernity is rather complicated[2].

Au Canada, plusieurs observateurs ont noté une résurgence de la pratique religieuse[3]. Le sociologue Reginald Bibby – surnommé par ses collègues religieux « Bad News Bibby » pour avoir pendant vingt ans fait rapport du déclin de la religion – remarque dans son plus récent ouvrage un regain d'intérêt pour la religion au sein de la population canadienne[4]. À la surprise de plusieurs, ce sont les grandes religions traditionnelles qui bénéficient de cette renaissance, les Nouveaux Mouvements religieux ne suscitant que peu d'attrait ici[5].

---

[1] Peter L. Berger, « The Desecularization of the World: A Global Overview », *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* (Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1999), p. 2-3; Robert Orsi, « The Disciplinary Vocabulary of Modernity », *International Journal,* automne 2004, vol. 59, no. 4, p. 879.

[2] Peter L. Berger, « The Desecularization of the World: A Global Overview », p. 2-3.

[3] Reginald Bibby, *Restless Gods: The Renaissance of Religion in Canada* (Toronto, Stoddard Publishers, 2002); Charles Taylor, *La diversité de l'expérience religieuse aujourd'hui,* tr. J.A. Billard (s.l., Bellarmin, 2003).

[4] *Restless Gods: The Renaissance of Religion in Canada* (Toronto, Stoddard Publishers, 2002).

[5] David Knock, recension de *Restless Gods,* in *Canadian Review of Sociology and Anthropology* 40,3, 2003, p. 350.

Pourtant, il serait faux de parler d'un simple « retour » de la religion comme d'un courant traditionnaliste qui chercherait à faire renaître une époque révolue. Les travaux de Marcel Gauchet et Jose Casanova, parmi bien d'autres, permettent de comprendre que le renouveau du rôle public des religions s'inscrit résolument dans le sillage de la modernisation de la société[6], et que si l'on peut à nouveau parler de religions « publiques », il ne s'agit plus des religions d'« État » qui caractérisaient les anciens régimes politiques, comme Gauchet le précise, car « l'intensification de la croyance n'est pas le remodelage de l'espace humain selon l'ancien patron sacral »[7].

Ainsi, le débat entourant la place de la religion à l'école publique doit composer avec cette nouvelle donne. On ne peut se contenter de postuler que la laïcité globale du système scolaire est la seule réponse acceptable, dans un État moderne, à la diversité religieuse des écoliers. Si la laïcité n'apparaît pas ou plus comme l'aboutissement inévitable de la modernité, on doit au moins considérer la question suivante, à savoir : jusqu'à quel point l'État moderne doit-il accommoder la religion au sein de ses institutions publiques, notamment, dans le cas qui nous intéresse, l'école publique ?

Il s'agit d'une question complexe et pertinente dans le contexte canadien, puisque l'État reconnaît déjà des droits scolaires constitutionnels à certains groupes religieux. D'une part, si l'on détermine que les droits scolaires confessionnels peuvent être justifiés dans le contexte d'une démocratie moderne, il devient concevable de les étendre à d'autres groupes qui en font la demande. À l'opposé, on trouvera au contraire que ces

---

[6] Marcel Gauchet, « Neutralité, pluralisme, identités: les religions dans l'espace public démocratique », *Religion et politique : une liaison dangereuse ?* dir. Thomas Ferenczi. Actes du 14e Forum *Le Monde*, 25-27 octobre 2002, Bruxelles, Éditions Complexe, 2003, p. 56. José Casanova, *Public Religions in the Modern World,* Chicago, University of Chicago Press, 1994.

[7] Marcel Gauchet, *Un monde désenchanté ?* Paris, L'Atelier/Ouvrières, 2004, p. 145.

droits appartiennent à un patrimoine historique, voire archaïque, dont on ne doit pas étendre la portée et dont la justification risque de s'amincir avec le temps.

C'est d'ailleurs selon cet argument que l'on a voulu déconfessionnaliser les écoles du Québec à partir de l'an 2000. Mais la transition vers une école « moderne » s'est avérée plus difficile et déchirante que prévue : suite aux revendications populaires, l'article de la loi québécoise sur l'instruction publique qui prévoyait la transition complétée en 2004 a dû être reconduit deux fois, la déconfessionnalisation maintenant reportée à 2008, au plus tôt[8]. De plus, on prévoit que, alertées par la déconfessionnalisation des écoles québécoises et terre-neuviennes, les commissions scolaires confessionnelles qui bénéficient toujours de protections constitutionnelles (celles de l'Ontario, de la Saskatchewan et de l'Alberta) s'opposeront fermement à toute tentative d'éliminer leurs écoles[9]. Et même parmi celles-ci, on ne s'accorde pas sur la place de l'éducation religieuse à l'école publique : en Ontario, on s'en tient à une interprétation étroite de l'argument historique, alors que l'Alberta permet à tout groupe religieux qui en fait la demande de mettre sur pied des écoles confessionnelles.

Il n'est pas prévu, dans ce mémoire, de répondre à la question de départ par un oui ou par un non catégorique. À vrai dire, il s'agit de démontrer qu'on ne peut précisément répondre à une telle question aussi facilement, car il ressort des situations historiques particulières une multiplicité d'articulations possibles entre école et religion. Dans le premier chapitre, on fera l'examen des divers arguments apportés par l'un et l'autre côté pour défendre soit l'école laïque, soit l'école confessionnelle. On verra ici qu'il est impossible de trancher en faveur de l'un ou de l'autre sans porter atteinte à certains droits

---

[8] L.R.Q. c. I-13.3, art. 727.

[9] Voir, en guise d'exemple, John Borst, « Religion in School: What Does the Future Hold? » in *The Social Edge.com*, http://www.thesocialedge.com (29/11/2004).

présumés acquis dans un régime démocratique : soit qu'on doive limiter l'expression des pratiques religieuses au nom de la laïcité d'une institution, ou, à l'inverse, qu'on accepte de faire certaines entorses au caractère laïc de la chose publique pour accorder plus d'espace aux particularismes religieux.

Dans le deuxième chapitre, on tentera de replacer ces arguments dans le contexte plus large de l'État. On verra que l'idée d'un État laïc est un concept complexe qui se définit non pas comme l'absence de religion, mais bien comme une façon particulière de mettre en relation la religion, la société et le domaine politique et que, de plus, cette relation est en grande partie déterminée par les conditions historiques et locales propres à chaque juridiction.

Enfin, pour illustrer de façon plus concrète la façon dont ces débats peuvent se dérouler sur le terrain, nous ferons l'examen de la situation dans les deux plus grandes villes albertaines, lesquelles ont trouvé des réponses bien différentes à la question des écoles confessionnelles, et ce, malgré le fait que les deux villes soient soumises aux mêmes lois provinciales. Car loin de promouvoir la laïcité, la solution « made in Alberta » consiste plutôt à retirer l'État entièrement de la question. La situation albertaine, unique en Amérique du Nord, permet d'observer de quelles façons, en l'absence de directives gouvernementales, les politiques scolaires en matière de religion peuvent être déterminées par les conditions locales. En particulier, la comparaison entre les systèmes scolaires de Calgary et d'Edmonton met en lumière certaines correspondances et décalages entre les arguments théoriques ou idéologiques et leur traduction dans la politique scolaire.

Chapitre 1
L'éducation publique et les valeurs libérales

Dans ce chapitre, il sera question de l'expression des valeurs libérales à travers deux modèles de système scolaire : le modèle laïc compréhensif, qui veut refléter la neutralité de l'État en n'admettant aucune religion au sein de ses écoles, et le modèle pluraliste, qui accueille à même le système public des écoles désignées confessionnelles, et dont la neutralité s'exprime en offrant cette option à tous les groupes qui en font la demande. Ces modèles ne peuvent coexister, bien sûr, puisqu'un système scolaire ne peut être à la fois laïc et religieux, ne serait-ce que partiellement. Chacun revendique la légitimité de son système de prédilection, tout en accusant l'autre de porter atteinte à des valeurs fondamentales de la démocratie libérale. Il sera donc question ici d'examiner comment et jusqu'à quel point l'un et l'autre système véhiculent certaines de ces valeurs, notamment l'*autonomie*, la *tolérance* et la *diversité*.

Modèles de systèmes scolaires

Si l'éducation *publique* ainsi que la religion *privée* sont deux pierres angulaires de la démocratie libérale, est-il possible de conjuguer l'un et l'autre au sein d'un même système scolaire ? La solution la plus simple, du moins en théorie, serait la laïcisation complète de l'école publique. La pratique et l'éducation religieuses demeureraient privées, alors que l'environnement scolaire serait neutre du point de vue religieux, ouvert

à tous, ne chernchant pas à faire la promotion de valeurs ou de modes de vie particuliers. L'argument en faveur d'un système scolaire laïc s'appuie sur les prémisses suivantes, à savoir : 1. que le principe de la neutralité de l'État se traduit obligatoirement par la laïcité de l'école, et 2. qu'on peut facilement isoler l'un de l'autre les volets religieux et profanes de sa propre vie.

Or, ces deux prémisses sont fortement contestées par les groupes religieux qu'on dit intégristes ou fondamentalistes. Ces groupes envisagent difficilement la possibilité d'un espace public qui puisse être à la fois neutre et laïc. Pour eux, l'environnement laïc n'est pas neutre mais fait au contraire la promotion d'une autre « religion » qu'ils nomment parfois « humanisme séculier ». Ces parents maintiennent que les enfants qui fréquentent l'école publique sont victimes d'endoctrinement à cette religion, contre leur gré : « Alors que l'école interdit de faire connaître aux enfants les principes de base de la foi chrétienne, ils sont constamment endoctrinés aux croyances de l'humanisme séculier et des religions connexes »[10]. Ils réclament donc des écoles où leurs enfants peuvent être éduqués dans un milieu plus conforme à leurs valeurs, et ne veulent tout simplement pas qu'on enseigne à leurs enfants de tolérer ou d'accepter des croyances ou modes de vie différents des leurs, encore moins qu'ils soient présentés comme étant sur un pied d'égalité avec les enseignements de leur religion[11].

---

[10] Répondant cité par Terri A. Sussel, *Canada's Legal Revolution : Public Education, the Charter, and Human Rights* (Toronto, Emon Montgomery Publications, 1995) p. 146. L'expression « Secular Humanism » signifie, pour la droite chrétienne, une « religion » antichrétienne qui affirme la primauté de l'être humain et non de Dieu. Cette locution tire son origine d'une cause entendue par la Cour suprême des États-Unis en 1961, qui la définit comme suit : « secular humanism is among the religions in this country that do not teach what would generally be considered a belief in God ». En 1987, un juge de l'Alabama s'est appuyé sur ce précédent pour déclarer anticonstitutionnels des manuels scolaires qui faisaient la promotion « du système de croyances de l'humanisme séculier » (*ibid.*, p. 146-149). Bien que l'expression ait été adoptée par la droite canadienne, aucune cour du Canada n'a reconnu à l'humanisme le statut de religion.

[11] Les questions les plus difficiles sont, et cela n'étonnera personne, l'éducation sexuelle, la conception

Plus encore, les groupes fondamentalistes ou intégristes considèrent que la religion est une composante essentielle de la personne, donc que l'existence en milieu laïc requiert une division interne du soi. Cette conception de la vie religieuse conteste davantage la neutralité de l'espace laïcisé : seuls les gens dont la conception de la vie « bonne » admet le clivage entre la vie religieuse et profane trouvent en l'école laïque un milieu de vie en accord avec leurs valeurs. Autrement dit, l'école laïque exige des intégristes un compromis qui n'est imposé, ni aux « sécularistes », ni aux gens pour qui la religion peut être mise en retrait si besoin est. Ajoutons qu'au Canada, la laïcité des écoles publiques est d'autant plus contrariante pour ces parents qu'ils savent bien que nombre de catholiques ont droit à leurs propres écoles. Puisqu'il leur est de plus en plus évident que les écoles publiques canadiennes ne sont pas près de redevenir chrétiennes, ils ont commencé à revendiquer leurs propres programmes séparés. Selon eux, la neutralité d'un système public s'exprimerait plutôt par l'obtention de la parité avec les familles catholiques et « sécularistes », chacune disposant déjà d'écoles qui leur conviennent.

Ces groupes posent donc un défi aux systèmes scolaires publics qui se veulent inclusifs au sein d'une société diversifiée. Pour les partisans de l'école laïque, l'inclusion et l'intégration peuvent et doivent se faire par le biais d'une école « commune », qui instruit les enfants à travers un programme identique pour tous les élèves de la juridiction. Les défenseurs de ce modèle insistent sur la fonction intégratrice de l'école publique ainsi que sur l'importance d'une culture publique partagée. Ainsi le milieu scolaire, au lieu de reproduire le milieu familial, doit au contraire préparer les enfants à vivre dans une société hétéroclite. L'école veut donc accueillir une population hétérogène. Si les besoins

---

contemporaine de la famille (monoparentale, reconstituée, mariages gais, etc.), et la théorie de l'évolution. Voir, par exemple, le point de vue de Mark Holmes, « Common Schools for a Secularist Society », *CJE* 20, 3, 1995, p. 284-295.

religieux de chaque élève doivent être accommodés dans les limites du raisonnable, la religion demeure toutefois une affaire personnelle dont l'école doit se retirer.

Le modèle de l'école publique « pluraliste » prévoit quant à lui des écoles séparées selon la religion pour répondre aux besoins de la population qu'il dessert. Chaque école visera un groupe homogène selon la religion, et tout l'enseignement et la vie scolaire seront en accord avec ses préceptes religieux. Selon le professeur Eamonn Callan, le désir d'avoir des écoles religieuses provient du fait que, pour les groupes qui les revendiquent, l'éducation comporte un aspect « transformatif », c'est-à-dire que l'acquisition de compétences doit s'accompagner d'un changement profond dans la manière de vivre. Cet objectif nécessite une approche globale à l'éducation, où la religion doit « saturer » l'environnement scolaire[12].

Les défenseurs d'un système pluraliste souligneront que ce modèle, s'il est moins ouvertement « intégrateur » que celui de l'école commune, a au moins le mérite d'être véritablement inclusif, puisqu'il cherche à répondre aux besoins de toutes les familles de la région, et non seulement à celles qui souscrivent à l'idéal de la société laïque. Ajoutons que si les familles qui réclament des programmes confessionnels sont, pour la plupart, prêtes à accepter que le système scolaire comporte également le choix d'écoles laïques, les défenseurs de l'école commune sont souvent plus rigides à cet égard. En effet, si le but de l'école commune est précisément de socialiser les enfants à la vie en société diversifiée, l'objectif intégrateur de ce modèle se trouverait miné par l'existence de programmes qui permettraient à certains groupes de se retirer de la sphère publique pour se cantonner dans des programmes religieux. C'est précisément ce genre de retrait qui

---

[12] Eamonn Callan, « Common Schools for Common Education », *Canadian Journal of Education*, 20, 3, 1995, 254-255.

effraie parfois les « sécularistes » et qui sous-tend une bonne part de la résistance aux programmes confessionnels.

Le mandat de l'école publique

Exprimer les valeurs libérales

S'il faut choisir entre l'un ou l'autre modèle de gestion scolaire, il peut être utile de définir ce que devraient être les objectifs proprement *publics* de l'éducation, à savoir, ceux qui peuvent être appuyés et promus par l'État, peu importe qu'ils soient d'inspiration religieuse ou laïque.

Certains diront que l'objectif central de l'éducation *publique* est de former les citoyens de l'avenir. À cette fin, l'école publique doit fournir, comme l'écrit Amy Gutmann, « an education appropriate to exercising the rights and responsibilities of democratic citizenship »[13]. Interprétée dans un sens étroit, cette proposition définit le rôle de l'école publique comme étant de fournir à tous les citoyens l'occasion d'obtenir des compétences civiques et professionnelles. Tout ce qui excède ce mandat relèverait de la sphère privée et serait soustrait à la responsabilité de l'État. La formation religieuse est donc exclue du mandat de l'école publique, qui doit demeurer neutre en matière de religion. Ceci implique que l'école ne doit entériner ni enseignement ni pratique religieuse, sans toutefois exclure l'enseignement de la religion en tant que fait social. La formation religieuse des enfants doit donc être assurée entièrement par la famille et par la communauté parascolaire. En même temps, le principe de neutralité empêche l'école d'épouser un point de vue ouvertement hostile à la religion.

---

[13] Amy Gutmann, « Undemocratic Education », *Liberalism and the Moral Life*, dirigé par Nancy Rosenblum (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989), p. 73.

Une conception plus forte de la citoyenneté démocratique implique aussi la capacité de participer à la délibération publique. L'école doit être le berceau d'une culture politique partagée et le principal moteur des valeurs libérales. On sait que c'est d'abord pour la formation d'une culture nationale que l'école publique est née, et l'on continue aujourd'hui à lui reconnaître un rôle de premier plan pour cultiver la cohésion sociale. Dans cette optique, on aura tendance à insister sur la fonction intégratrice de l'école : on dira que c'est un objectif légitime de l'éducation publique de faire la promotion des valeurs fondatrices de la démocratie libérale, donc de l'autonomie, de la tolérance, de la séparation entre le politique et le religieux, même si ces valeurs ne sont pas partagées par tous et si elles choquent certains. Par le même fait, l'État n'a aucune obligation d'appuyer des écoles qui refuseraient de reconnaître l'importance fondamentale de ces valeurs.

Les valeurs libérales véhiculées par le milieu scolaire

S'il appert que, par le biais de la gestion scolaire publique, l'État appuie certaines valeurs plutôt que d'autres, il devient nécessaire de s'interroger au sujet de celles-ci afin de préciser le rôle de l'école en tant que générateur ou promoteur de valeurs publiques. On se préoccupe plus précisément de certaines valeurs qu'on dit fondatrices de la démocratie libérale, soient l'autonomie, la tolérance et la diversité, que nous examinerons tour à tour.

1. L'autonomie

Pour la présente discussion, l'autonomie peut se définir comme la capacité de déterminer pour soi sa conception de la vie bonne. De plus, on doit pouvoir réviser cette conception, ce qui requiert le développement et l'utilisation de facultés critiques : pouvoir

prendre du recul, examiner ses propres conceptions à la lumière de ses connaissances et de conceptions différentes, repenser sa façon de vivre. Selon la plupart des penseurs libéraux, cette capacité de révision rationnelle est une condition *sine qua non* du libéralisme. L'« individu » autonome est celui qui possède la capacité de former sa propre conscience et sa propre conception du bien et de vivre selon elles.

Dans une version utilitariste du libéralisme, l'autonomie signifie la capacité pour chaque individu de maximiser son bien personnel. Cette façon de voir a pour prémisse que c'est la capacité de chacun d'agir rationnellement en vue de son propre intérêt qui garantit l'ordre social. L'utilitarisme et ses avatars ne manquent pas de détracteurs. Une conception plus politique de l'autonomie trouve son importance dans le fait qu'une plus grande diversité de conceptions de la vie bonne est la meilleure assurance contre la concentration excessive du pouvoir, la stagnation ou le despotisme. Autrement dit, l'autonomie ne peut persister que lorsqu'on est libre d'exercer ses facultés de jugement devant des façons de vivre différentes des nôtres. Il en résulte une conception forte de la diversité, qui devient elle-même un bien à promouvoir et non le simple résultat d'une société qui tolère la différence. Ce qu'avait d'ailleurs remarqué, il y a fort longtemps, John Stuart Mill :

> Where there is identity of position and pursuits, there also will be identity of partialities, passions, and prejudices; and to give to any one set of partialities, passions, and prejudices, absolute power, without counter-balance from partialities, passions and prejudices of a different sort, is the way to render the correction of any of those imperfections hopeless; to make one narrow, mean type of human nature universal and perpetual, and to crush every influence which tends to the further improvement of man's intellectual and moral culture[14].

---

[14] John Stuart Mill, « Bentham », *Collected Works vol. X,* ed. J. M. Robson (Toronto, University of Toronto Press, [1838]/1963), p. 107.

Selon le philosophe anglais, c'est l'« antagonisme systématique », plus que l'esprit du commerce, qui explique le progrès des nations européennes. L'importance de l'individualisme ne découle pas de sa capacité de production économique mais plutôt du fait que seule l'autonomie entraîne la diversité et que la multiplication des façons de vivre, les opinions divergentes et la dissidence sont essentielles au progrès de l'humanité[15].

2. La tolérance

Un des problèmes fondamentaux du libéralisme est de réconcilier l'autonomie et les exigences de la vie en société. La tolérance, en termes généraux, crée les conditions qui permettent aux individus d'exercer leur autonomie sans être inquiétés par leurs voisins ou par l'État. Il s'agit d'un principe selon lequel on accepte de partager un État – ses droits, privilèges et obligations – avec des gens dont la conception du bien diffère de la sienne. Car, pour que l'autonomie soit véritablement articulée, il faut permettre à une multiplicité de conceptions du bien de coexister en paix.

Dans le cas qui nous intéresse, la question est de savoir si, au nom de la tolérance, on doit accorder une certaine « autonomie » à des groupes qui ne reconnaissent pas eux-mêmes ces valeurs fondamentales. Car si les écoles séparées inquiètent, c'est qu'on croit déceler un certain penchant antilibéral chez les groupes religieux qui revendiquent ces écoles. De façon générale, on qualifiera d'antilibérale une communauté qui n'accepte pas certaines prémisses du libéralisme, l'autonomie en particulier, et qui par conséquent ne cultive pas la capacité de révision rationnelle essentielle au maintien et à l'exercice de la liberté. Un groupe antilibéral ne reconnaîtra pas la légitimité pour les individus de veiller

[15] « Bentham », p. 108.

à leur propre bien, ni de le définir pour eux-mêmes. Le portrait positif d'un groupe antilibéral mettra l'accent sur l'entraide, la fidélité au groupe, la solidarité, la sécurité, le respect des traditions, etc. Dans une version moins bienveillante, le groupe antilibéral est celui qui a recours à des moyens coercitifs pour imposer une conception monolithique du bien. Loin d'une association volontaire, ce genre de groupe n'admet pas l'examen rationnel de cette conception et, par conséquent, ni critique ni révision.

Si, pour certains groupes, l'antilibéralisme correspond à une conception particulière de la vie bonne, on a tôt fait de déceler le défi qu'apporte au libéralisme la présence de telles communautés : jusqu'à quel point doit-on ou peut-on tolérer une conception du bien qui s'oppose aux fondements même de l'ordre libéral ? Il s'agit bien sûr d'une question fondamentale de la théorie libérale. Disons, pour demeurer brefs, qu'on s'accorde généralement pour dire que la société libérale peut accommoder des groupes antilibéraux du moment qu'il s'agisse d'associations *volontaires,* qui ne mettent pas en péril les institutions de la société libérale, et qu'il suffit à l'État de garantir les libertés individuelles de ceux qui souhaitent se soustraire à ces groupes[16].

Dans le milieu éducatif, cependant, le conflit entre autonomie et tolérance prend une tournure particulière, car il pose la question de l'individualité des enfants. L'« individuation », soit le processus de constitution d'un individu autonome qui possède la capacité de former sa propre conscience et sa propre conception du bien et de vivre selon elles[17], constitue pour certains la réalisation centrale de l'ordre libéral. On peut

---

[16] Le philosophe John Rawls est sans doute le penseur le mieux connu pour ce point de vue, que l'on trouve énoncé dans ses ouvrages *Political Liberalism* (New York, Columbia University Press, 1993) et *Justice as Fairness* (Cambridge, Harvard University Press, 2001). Nous reviendrons sur cette question au chapitre suivant.

[17] Le terme « individuation » se définit de façon différente selon la discipline. Il n'est pas question ici de l'individuation dans le sens étroitement psychanalytique du terme.

d'abord parler de l'individuation en tant que processus historique qui va de pair avec la modernité. En effet, depuis la constitution de l'État moderne, la notion d'individu ne cesse de s'élargir et de se propager, comme le remarque l'historien canadien Ian McKay : « [the liberal order] encourages and seeks to extend across time and space a belief in the epistemological and ontological primacy of the category "individual" »[18]. Cette expansion se déploie à travers l'évolution des droits de la personne, la démocratisation des mécanismes politiques et économiques et, suivant des changements sociaux particulièrement évidents, l'octroi du statut d'« individu » à de plus en plus de membres de la société. En effet, si ce statut était jadis réservé aux personnes propriétaires, de sexe mâle et de race blanche, il inclut de plus en plus les femmes, les pauvres, les immigrants, etc. En même temps, l'individuation correspond au processus de maturation de l'être humain qui parvient à l'âge adulte puisque, strictement parlant, les personnes d'âge mineur ne sont pas considérées comme des individus à part entière, socialement ou légalement, et ne jouissent pas du même éventail de droits et de responsabilités que les personnes adultes[19].

Les plus ardents défenseurs de l'école laïque diront que, pour maintenir un libéralisme vigoureux, il n'est pas suffisant d'accorder aux citoyens la liberté de conscience, il est essentiel de *former* la conscience à la liberté. L'éducation doit donc promouvoir de façon active et concrète la conscience autonome, en commençant par l'examen critique de toutes les croyances, y inclus celles de sa propre famille ou communauté. Cette mise en règle stricte de l'individuation suivant les principes de la

---

[18] Ian McKay, « The Liberal Order Framework: A Prospectus for a Reconnaissance of Canadian History », *Canadian Historical Review*, 81, 4, 2000, p. 623.

[19] C'est d'ailleurs en invoquant ce parallèle historique que les États coloniaux ont tenté de justifier des politiques infantilisantes – et de ce fait oppressives – dans les colonies.

raison séculière se justifie, pour ses défenseurs, au nom du bien des enfants que l'on doit protéger contre l'endoctrinement religieux. À l'opposé, le libéralisme axé sur la tolérance devrait permettre à tout groupe religieux qui le désire d'offrir aux enfants une éducation religieuse compréhensive et exclusive, même si les valeurs enseignées vont à l'encontre des valeurs libérales classiques. Dans un tel cas, c'est plutôt la liberté de religion des parents, ainsi que le droit d'élever leurs enfants comme ils le souhaitent, qui sont respectés. Dans cette version du libéralisme, ce sont les groupes sociaux traditionnels – famille, communauté – qui sont ultimement arbitres de l'éducation des enfants.

3. La diversité

Les penseurs qui insistent sur une conception minimale du bien public – ou, pour le dire autrement, qui ont un penchant pour la liberté négative – ont tendance à comprendre la diversité comme une conséquence de l'autonomie et de la tolérance, non comme un bien premier, et s'inquiètent peu du fait que l'imposition des valeurs libéral-démocratiques à l'école publique puisse avoir un effet homogénéisant sur la citoyenneté. « What speaks in favor of maximizing diversity among schools ? demande Amy Gutmann. The short answer is "not much". Maximizing diversity would be a rather senseless goal for an educational system »[20]. Par contre, d'aucuns lui répondront que la diversité est un bien premier dont la promotion devient un objectif légitime de l'école publique. Michael McConnell affirme que, si l'école commune est un lieu de fusions culturelles qui diluent les particularismes, les écoles confessionnelles encouragent au contraire le maintien de la diversité, car elles permettent aux communautés minoritaires

[20] Amy Gutmann, « Assessing School Choice Arguments », *School Choice. The Moral Debate* (Princeton, NJ, Princeton University Press, 2003), p. 133.

de conserver leurs valeurs et, surtout, de les transmettre à la génération suivante[21]. Dans la même veine, Richard Mouw et William Galston s'inquiètent de la superficialité, de la pauvreté intellectuelle et de la minceur éthique d'une culture qui « broute » à tous les pâturages (*"grazing culture"* – Mouw). Ces auteurs iraient jusqu'à rejeter une politique éducative qui risquerait d'avoir un effet homogénéisant sur la population étudiante ou sur la société[22]. Ainsi, certains trouvent acceptable de tolérer certaines entraves à certains principes libéraux – comme, par exemple, des programmes scolaires différents pour les filles et les garçons là où la religion l'exige – si ces dernières sont essentielles au maintien de la diversité sociale. Parmi ce large éventail d'opinions, on ne s'accorde pas sur la ou les façons dont l'objectif de la diversité peut ou doit se traduire en milieu scolaire.

Quoi qu'il en soit, ces deux conceptions de la diversité (1. fait social dont l'école n'a pas à se préoccuper, 2. essentielle au progrès de la société donc à promouvoir par l'école) ont ceci en commun qu'elles conçoivent la diversité ni comme une caractéristique superficielle de la société, ni comme un bien fondamental, mais comme un véritable problème éthique ou politique. En effet, il est fort possible que la diversité puisse entraîner des différences irréductibles dans la façon de vivre, différences que l'idéal d'une école « commune » intégratrice ne parviendrait pas à gommer.

Il importe ici d'établir une distinction entre diversité religieuse et culturelle, cette dernière relevant plus spécifiquement du multiculturalisme. Plus précisément, il s'agit de souligner que la théorie et la mise en pratique du multiculturalisme au Canada ne permet pas de saisir adéquatement la question de la diversité de religion.

---

[21] Michael W. McConnell, « Believers as Equal Citizens », *Obligations of Citizenship and Demands of Faith* (Princeton, NJ, Princeton University Press, 2000), p. 105.

[22] Richard J. Mouw, « Educational Choice and Pillarization: Some Lessons for Americans from the Dutch Experiment in "Affirmative Impartiality" », *School Choice,* p. 162-166; William Galston, « Civic Education in the Liberal State », *Liberalism and the Moral Life,* p. 89-101.

Dans le discours du multiculturalisme, du moins au Canada, on a tendance à s'arrêter à la diversité issue des communautés d'immigration et à comprendre la religion comme un élément parmi tant d'autres du patrimoine culturel des nouveaux arrivants, de pair avec la langue, l'ethnie et les coutumes. C'est le cas, notamment, de la *Loi canadienne sur le multiculturalisme* (1988)[23]. Partant de cette loi, le multiculturalisme tel que conçu par Will Kymlicka, modèle sans doute le mieux connu au Canada, établit en guise de prémisse une distinction fondamentale entre les minorités nationales et les minorités issues de l'immigration pour restreindre le cadre du multiculturalisme aux seules minorités immigrantes, alors que la diversité issue de l'existence de minorités dites « nationales » relèverait à proprement parler du fédéralisme. Ce dernier est pensé comme un mode de coexistence pacifique qui permettrait à chacune des minorités nationales de préserver ses particularismes. Le multiculturalisme, par contre, est plutôt vu comme une modalité bienveillante d'intégration des personnes immigrantes. À l'instar de la Loi canadienne sur le multiculturalisme, le modèle de Kymlicka (et les nombreux autres qui s'en inspirent) conçoit la religion comme une composante du patrimoine culturel de chacun dont l'accommodement peut être négocié dans une optique d'intégration, voire même, bien que l'on se garde d'employer ouvertement le terme, d'assimilation. Or, cette façon de voir fait l'économie du caractère compréhensif et exclusif de la religion.

En effet, il n'existe pas d'équivalent religieux au multilinguisme et à la fusion culturelle que le multiculturalisme semble vouloir encourager. Pour de nombreux groupes

---

[23] *Cf.*, *inter alia,* ces deux passages du préambule : « les personnes appartenant à une minorité ethnique, religieuse ou linguistique ne peuvent être privées du droit d'avoir leur propre vie culturelle, de professer et de pratiquer leur propre religion, ou d'employer leur propre langue » et « le gouvernement fédéral reconnaît que la diversité de la population canadienne sur les plans de la race, de la nationalité d'origine, de l'origine ethnique, de la couleur et de la religion constitue une caractéristique fondamentale de la société canadienne ». Le terme « religion » n'apparaît nulle part dans le texte-même de la loi. (L.R. 1985, c. 24 (4e suppl.)).

religieux, la religion n'est pas une composante malléable de l'identité, elle est au contraire fondamentalement et parfois exclusivement constitutive de cette dernière, et l'on n'encourage pas les fidèles à diluer leurs croyances ou à colorer leurs pratiques d'éléments étrangers à leur propre culte. Parfois même, l'allégeance confessionnelle est primaire, au point de devancer la citoyenneté[24]. Devant de tels cas, il serait probablement plus juste de viser la coexistence que l'intégration, même s'il ne s'agit pas de minorités « nationales ».

D'aucuns voudront régler la question en établissant là les limites de l'accommodement multiculturel, c'est-à-dire en acceptant le multiculturalisme comme modalité d'intégration, et non comme prétexte à l'auto-exclusion. Cependant, l'idée même du multiculturalisme saisit mal la diversité religieuse, car les clivages interreligieux ne sont pas tous calqués sur les frontières des communautés culturelles ou nationales. Notons d'abord que, pour les générations précédentes au Canada et plus récemment pour de nombreux immigrants, l'allégeance religieuse est de nature plus profonde que l'identité linguistique ou culturelle. On sait, par exemple, que les immigrants irlandais catholiques du siècle dernier s'intégraient plus aisément au Québec qu'en Ontario, malgré les différences linguistiques[25]. Aujourd'hui, les communautés catholiques rassemblent autant les Canadiens euro-descendants que les immigrants de nombreux pays d'Afrique, de l'Amérique du Sud et de l'Asie. À l'inverse, il arrive que des conflits de nature

---

[24] Ce point de vue est relativement rare au Canada, mais le fait qu'une confession ne compte qu'un nombre relativement faible d'adhérents ne signifie pas pour autant que son poids politique soit négligeable. En effet, ces minorités confrontent l'État à des questions pour le moins épineuses, questions qui se soldent plus souvent qu'autrement par un recours aux tribunaux. Il en résulte qu'une bonne part de la jurisprudence canadienne touchant la relation entre l'État et la religion leur est attribuable. Il en sera question brièvement au chapitre suivant.

[25] Robert Grace, « Irish Immigration and Settlement in a Catholic City: Quebec 1842-61 », *Canadian Historical Review*, 84, 2, juin 2003, p. 217. De même, selon Grace, les Irlandais protestants ont eu tendance à quitter le Québec en faveur de l'Ontario et des États-Unis.

religieuse déchirent certaines communautés immigrantes, bien qu'elles partagent langue et citoyenneté d'origine. D'ailleurs, Meira et Sanford Levinson ont souligné qu'aux États-Unis, les écoles confessionnelles sont parmi les plus diversifiées des points de vue ethnique et socio-économique car elles rassemblent autour d'une religion commune des élèves issus de toutes les cultures et de tous les milieux[26].

Tout ceci pour souligner que le dossier de la diversité religieuse mérite un traitement à part du multiculturalisme et différent de ce dernier. Quant à la question qui nous intéresse ici, celle des programmes scolaires confessionnels, les conflits qui émergent le plus souvent en Alberta se jouent entre une majorité laïque et des minorités chrétiennes, sans égard à l'origine nationale ou ethnique. Cependant, on ne peut ignorer le fait que d'accorder des programmes confessionnels à un groupe signifie, *ipso facto,* étendre ce privilège à toutes les minorités religieuses de la juridiction. Il est fort concevable, bien que difficile à vérifier, que certaines politiques de laïcisation soient motivées par le désir d'exclure une confession particulière. Nous verrons qu'à Calgary, par exemple, le conseil scolaire s'est dit « désolé » de devoir fermer les programmes judaïques suite à une politique de déconfessionnalisation qui visait plutôt l'élimination d'un programme chrétien. Et si dans ce cas on a bel et bien voulu exclure une religion plutôt qu'une ethnie, il serait toujours possible d'invoquer des arguments en faveur de la laïcité pour exclure une minorité religieuse d'origine immigrante.

---

[26] Meira et Sanford Levinson, « "Getting Religion": Religion, Diversity, and Community in Public and Private Schools », *School Choice,* p. 109.

Conclusion

Lorsque vient le temps de définir la pertinence de la religion à l'école publique, on découvre qu'il n'y a pas de réponse simple à la question, surtout lorsqu'on tient compte d'un large éventail d'opinions. En théorie, la démocratie libérale fonde la paix sociale sur la laïcisation de l'espace public et cantonne la religion dans la sphère privée. L'école publique, en tant qu'institution de l'État, devrait tout simplement refléter cette réalité. Cependant, l'examen de la question scolaire met en lumière les nombreuses difficultés intrinsèques à l'expression des valeurs libérales à travers les institutions publiques.

D'abord, de nombreux groupes religieux contestent l'équivoque posée entre laïcité et neutralité puisque, même si la laïcité n'est pas un système de croyances, elle correspond tout de même à une vision du monde qui privilégie certains biens et certaines valeurs aux dépens d'autres. Ainsi, on suggère qu'un environnement scolaire véritablement « neutre » et inclusif permet la plus grande expression des particularismes religieux, et ce, au moyen de programmes confessionnels qui respectent certaines valeurs différentes de celles qui sous-tendent l'éducation publique en milieu laïque.

Plus encore, si l'on rejette l'obligation à la neutralité et on demande à l'école de promouvoir ouvertement les valeurs libérales, on s'aperçoit que ces valeurs elles-mêmes ne peuvent être exprimées concurremment sans faire des choix difficiles. Et ce, en milieu scolaire particulièrement, puisque les enfants ne sont pas eux-mêmes autonomes. Il devient alors nécessaire de déterminer qui, de l'État ou de la famille, doit guider les choix des plus jeunes. Autrement dit, l'État peut difficilement promouvoir l'autonomie des jeunes sans parfois porter atteinte à l'autonomie de leurs parents, surtout lorsque les valeurs de ces derniers diffèrent de celles que l'État souhaite inculquer aux enfants par le

biais de l'école publique. Enfin, il a été suggéré dans ce qui précède que le particularisme de la religion est différent des us et coutumes que l'on puisse vouloir accommoder au nom du caractère multiculturel de l'État canadien.

Chapitre 2
Le pluralisme religieux au sein de l'État laïc

Nous avons vu, dans le chapitre précédent, que de comparer les systèmes scolaires laïc et pluraliste en termes de leur capacité à exprimer les valeurs libérales n'est guère éclairant quand vient le temps de déterminer lequel des deux s'acquitte le mieux de son mandat en tant qu'institution publique. Dans le présent chapitre, nous resituerons la question dans le contexte plus large de l'interaction entre la religion et l'État laïc. Dans un premier temps, nous décrirons brièvement les défis que la diversité religieuse présente à la démocratie libérale, défis que, dans un contexte scolaire du moins, on espère peut-être contourner en faisant la promotion de la laïcité compréhensive. Ensuite, il sera question d'examiner certaines approches théoriques à la question de l'accommodement de groupes confessionnels. Puis nous retournerons « aux sources » de l'idée de sécularisation, si on peut s'exprimer ainsi, c'est-à-dire que nous examinerons certains écrits de trois intellectuels des deux derniers siècles au sujet de la laïcisation de l'État, et ceci à la lumière de quelques auteurs contemporains. Il s'agit ici de recouvrer le sens fort de la sécularisation, le noyau dur, si on veut, de l'État laïc. Ceci nous permettra enfin, si on peut l'avancer humblement, de situer la question de la religion à l'école dans un domaine plus restreint, et d'apporter des arguments plus concrets pour débattre de la question.

L'État contemporain et les défis de la nouvelle diversité religieuse

Selon Nancy Rosenblum, deux facteurs interagissent au sein de la société contemporaine pour multiplier les débats touchant la reconnaissance publique des religions : l'explosion du pluralisme religieux et le rôle social accru de l'État. En effet, la multiplication des différences religieuses fait en sorte qu'il devient de plus en plus difficile pour l'État d'agir auprès de la population sans porter atteinte à un ou plusieurs groupes religieux. « The result of hyper-interaction between a plurality of religious groups and active government, écrit-elle, is that believers develop new accounts of burdens on religion and feel compelled to defend new and expansive parameters of religious freedom »[27]. Il faut retenir ici que l'action de l'État n'est pas vue qu'en termes négatifs. Toutefois, les contributions bienfaisantes (subventions, protections légales ou, dans le cas qui nous intéresse, les programmes scolaires confessionnels) peuvent également faire l'objet de contentieux puisqu'elles peuvent sembler favoriser certains groupes plutôt que d'autres. Ainsi, la multiplication des confessions religieuses, les différences grandissantes entre elles et l'expansion de l'État font que les conflits relatifs à la liberté de conscience et/ou à l'accommodement des religions semblent se multiplier. Ce faisant, ils remettent en question la théorie de la sécularisation, qui postule que la laïcisation des États devrait suivre de près leur modernisation.

Ces revendications ne sont pas sans inquiéter. Selon plusieurs observateurs, les événements du 11 septembre 2001 ont mis fin à nombre d'illusions qui berçaient les sociétés occidentales, les différences occultées ou célébrées devenues dangereuses : « the terrorist attacks shattered the Canadian assumption that religious differences either don't

---

[27] Nancy Rosenblum, « Introduction », *Obligations of Citizenship and Demands of Faith*, p. 13.

matter or they're all good »[28] écrivait le journaliste Joe Woodard. Il n'était tout simplement plus possible de fermer les yeux sur les intégrismes, devenus un problème « d'ici » et non « d'ailleurs ». Ce faisant, on a dû faire face à des communautés pour qui la religion est une doctrine compréhensive : plus qu'une façon de penser, c'est une manière de vivre parfois difficile à réconcilier avec une conception sécularisée de l'État.

Néanmoins, le débat au sujet des écoles confessionnelles précède de loin les événements du 11 septembre, car les questions qu'il soulève impliquent la définition même de l'État démocratique moderne. En effet, la conception libérale de la distinction entre le religieux et le séculier, et par conséquent de la liberté religieuse et de la tolérance, s'accorde mal avec des modes de vie d'où l'on ne peut éliminer la religion de façon sélective. Ainsi, lorsque des minorités tentent d'échapper à cette distinction et d'établir des communautés qui leur permettent de vivre à leur façon, on y voit, s'il s'agit d'immigrants, un rejet du modèle canadien; on dira qu'ils sont de « mauvais invités » qui refusent de s'adapter à la culture du pays qui les accueille. Lorsqu'il s'agit de chrétiens euro-descendants, par contre, on craint la montée d'un pouvoir politique alimenté au fondamentalisme qui chercherait à imposer sa façon de vivre aux autres Canadiens. On craint par ailleurs que les programmes confessionnels ne deviennent une brèche aux protections de la personne par laquelle des groupes religieux intégristes, peu importe leur confession, prévoient instrumentaliser les ressources de l'État à leurs fins, et on s'inquiète du sort des personnes vulnérables comme les enfants et surtout les filles.

Il s'agit donc, maintenant, d'une situation où l'accommodement n'est plus nécessairement prétexte à l'intégration mais une façon pour une communauté de maintenir ses particularités d'une façon beaucoup plus profonde que ce qui avait été

---

[28] Joe Woodard, « Clash of Civilizations », *Calgary Herald,* 6 septembre 2002, A14.

envisagé lors du projet multiculturel. Certes, si les demandes d'accommodement ou de programmes religieux ne provenaient que de groupes d'immigration récente, on pourrait conclure qu'il ne s'agit que de mesures temporaires pour faciliter l'intégration des nouveaux arrivants, et que les demandes pour des programmes séparés iront en s'amenuisant à mesure que ces groupes se fondraient à la société d'accueil. Mais il se trouve que ces revendications émanent souvent de ce que l'Américaine Nancy Rosenblum appelle les nouveaux intégrismes. Se gardant bien de brandir le spectre de l'intégrisme musulman, Rosenblum s'efforce plutôt de souligner que de plus en plus de communautés religieuses occidentales et chrétiennes rejettent le concept de la séparation entre les domaines privé et public, refusant qu'on impose à l'individu de se diviser intérieurement entre un soi public séculier et un soi religieux privé.

Ces nouveaux intégrismes chrétiens sont, faute d'un meilleur terme, indigènes aux sociétés occidentales modernes. Ce sont aussi ces groupes qui, à l'échelle mondiale, affichent la croissance la plus forte. Tout ceci touche à une réalité sociologique qui en inquiète plusieurs, à savoir la fragmentation de la société en groupes identitaires exclusifs, fragmentation qu'on considère néfaste, voire dangereuse, et pour laquelle une laïcité globale serait le meilleur remède.

Ce genre de solution est décrié par le théologien Robert Orsi, selon qui la laïcité compréhensive ne fait qu'occulter cette fragmentation et marginalise davantage les communautés de croyants. Au cours de réflexions sur le vocabulaire de la modernité, Orsi démasque l'impuissance de l'Occident à composer avec la différence véritable. Usant de termes tels « sécularisation », « mondialisation », « fondamentalisme », ce vocabulaire occidental imposerait une vision normative de la réalité qui occulte de profondes

différences dans la façon de vivre et de penser : « Such key words of the modern world mask their authority behind this claim of being unproblematic descriptions of the way things are. They assume a certain naturalness but the very naturalness of the terms results in the invisibility of ways of life we do not wish to see »[29]. Orsi conclut qu'il est faux d'interpréter les conflits religieux du tournant du millénaire en tant que vagues de contre-modernité. Au contraire, poursuit Orsi, religion et modernité s'instrumentalisent, se construisent et se définissent mutuellement – il suffit sans doute de rappeler qu'à travers l'histoire, et encore aujourd'hui dans les pays en développement, l'alphabétisation apparaît presque toujours à la remorque de l'évangélisation. Il faut donc abandonner l'idée qu'il n'y ait qu'une modernité dont le *telos* inévitable serait la mondialisation du sécularisme. Au contraire, les différences profondes et radicales ne sont pas près de disparaître: « The challenge is to learn how to live amid radical differences that are not heading towards a normative sameness »[30]. Le théologien poursuit :

> Modernity likes similarity, which it identifies with tolerance; beneath all the diverse ways of being in the world, humans are alike; beneath the cultural idioms that divide them, all religions are the same, all are about transcendence. None of this is true; rather, it is the way modernity denies the « other »[31].

Le libéralisme et les communautés confessionnelles

Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, les défenseurs de l'école laïque arguent qu'il s'agit du seul modèle apte à former les futurs citoyens d'une démocratie libérale car, si l'école publique doit refléter l'État qui la commandite, on s'attend à ce que

---

[29] Robert A. Orsi, « The Disciplinary Vocabulary of Modernity », *International Journal,* automne 2004, 59, 4, 880.
[30] *Ibid.,* p. 882.
[31] *Ibid.,* p. 883.

les valeurs véhiculées par le système scolaire soient compatibles avec celles du régime politique. Dans la même veine, l'école confessionnelle est rejetée car on lui reproche de comporter une bonne part d'antilibéralisme. D'abord, parce que son existence même revendique le caractère compréhensif de la doctrine religieuse, faisant de l'école une institution antilibérale soustraite à la laïcité de l'État. Ensuite, parce que la notion d'une doctrine compréhensive définie et imposée par une communauté est incompatible avec l'individualisme libéral.

Cependant, fait remarquer Kymlicka, « there are many groups within the boundaries of liberal states which do not value personal autonomy and which restrict the ability of their members to question and dissent from traditional practices »[32]. Face à cette réalité, le dilemme de l'école publique se résume ainsi : doit-on faire appel au système scolaire pour socialiser ces enfants aux valeurs libérales, ou doit-on plutôt leur accorder la liberté de vivre comme ils l'entendent ? Nous allons brièvement explorer, dans ce qui suit, comment certains penseurs libéraux font face à la question de l'accommodement libéral de groupes antilibéraux.

Les doctrines compréhensives et le libéralisme compréhensif

De façon générale, une doctrine se définit comme étant : « un ensemble de principes, d'énoncés, érigés ou non en système, traduisant une certaine conception de l'univers, de l'existence humaine, de la société, etc. et s'accompagnant volontiers, pour le domaine envisagé, de la formulation de modèles de pensée, de règles de conduite »[33]. Le dogme, en revanche, élève certains préceptes d'une doctrine au statut de vérité

[32] Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy,* 2nd ed. (New York: Oxford University Press, 2002), p. 229-230.
[33] *Trésor de la langue française,* Paris, CNRS, vol. 7, p. 375.

incontestable. Si la doctrine peut faire l'objet d'un choix personnel, le dogme invoque plutôt le renoncement de la liberté au profit d'une entité supérieure, puisqu'il s'agit d' « une proposition théorique établie comme vérité indiscutable par l'autorité qui régit une certaine communauté »[34]. Notons que ni doctrine ni dogme ne sont définis ici comme étant nécessairement ou essentiellement religieux.

Une doctrine, religieuse ou non, peut servir à la fois de source de sens et de choix de vie. Le philosophe John Rawls qualifie de compréhensive une doctrine qui dicte la façon de vivre dans tous ses aspects, lorsqu'elle guide les choix individuels ainsi que les structures sociales et les liens entre les personnes. Dans son ouvrage bien connu, *Political Liberalism,* Rawls affirme que les doctrines compréhensives sont incompatibles avec l'État libéral, puisqu'elles n'octroient ni espace ni légitimité aux points de vue qui lui sont étrangers.

Selon ce point de vue, un dogme religieux qui ne reconnaît pas la légitimité de l'État laïc est l'exemple patent d'une doctrine compréhensive antilibérale. Cependant, le libéralisme peut lui-même se conjuguer de manière compréhensive. Le terme compréhensif désigne couramment une forme de libéralisme où l'autonomie – dont la capacité de révision rationnelle est une composante essentielle – doit pouvoir s'exercer dans toutes les sphères de la vie, et où rien ne conteste la primauté de l'individu. On a justement reproché à la théorie rawlsienne de se contredire en faisant du libéralisme une doctrine compréhensive, car la société bien ordonnée qu'il envisage doit arriver à un consensus quant à l'universalité de certains principes de justice.

---

[34] *Ibid.*, p. 383.

Le même argument est employé par ceux qui contestent la laïcité compréhensive des systèmes scolaires publics[35]. On leur reproche d'imposer à la clientèle une vision monolithique de la vie bonne, puisqu'on n'y admet aucun programme qui véhiculerait des valeurs fondamentales divergentes[36]. L'éducateur Eamonn Callan, bien que partisan de l'école laïque commune, reconnaît non sans sympathie que l'aspect compréhensif de la confession religieuse ne peut s'actualiser à l'école laïque, car dans ce contexte, l'environnement laïc n'est pas perçu comme un fait neutre mais plutôt comme l'obligation de déroger à la façon de vivre qu'on a choisie[37].

Le libéralisme politique

Chez Rawls, la théorie du libéralisme politique devait répondre à ces objections en abandonnant la portée universelle des principes de justice pour les restreindre à la sphère seule du politique, faisant à la fois du libéralisme et des doctrines qui s'y opposent des doctrines « partiellement compréhensives »[38]. Rawls propose cette notion pour tenter de résoudre le dilemme posé par la présence de groupes antilibéraux au sein des démocraties libérales. Il s'agit de doctrines – religieuses, politiques, ou autres – qui régissent l'ensemble de la vie mais qui admettent des fuites dans des domaines précis. Spécifiquement, la théorie rawlsienne prescrit un espace *politique* au sein duquel les doctrines libérales et antilibérales doivent suspendre leurs impératifs compréhensifs pour se rencontrer. L'accord politique, selon cette conception du libéralisme, provient en bout

---

[35] Au chapitre précédent, nous avons défini un système scolaire laïc compréhensif comme étant celui qui n'admet aucun enseignement religieux au sein de ses écoles, par opposition au système pluraliste qui, sans faire la promotion d'une religion en particulier, comporte des programmes alternatifs confessionnels.

[36] Il s'agit d'un argument repris par à peu près tous les partisans de l'école confessionnelle. En guise d'exemple, on pourra consulter Mark Holmes, « Common Schools for a Secularist Society », p. 284-295.

[37] Eamonn Callan, « Common Schools for Common Education », p. 254-255.

[38] John Rawls, *Political Liberalism* (New York, Columbia University Press, 1993).

de ligne du fait que les groupes antilibéraux, tant qu'ils sont minoritaires, doivent forcément accepter les valeurs libérales qui leur permettent d'exister sans conteste et, à l'inverse, l'accommodement des groupes antilibéraux est nécessaire au maintien de la diversité et de la paix. C'est ce « consensus par recoupements » (*overlapping consensus*), où tous acceptent les mêmes valeurs pour des raisons différentes, qui rend possible l'intégration politique des groupes antilibéraux.

En d'autres mots, le libéralisme partiellement compréhensif continuera d'affirmer les valeurs du libéralisme, mais uniquement dans cette aire politique, et acceptera que ces valeurs ne soient pas adoptées par tous dans tous les aspects de leur vie. À l'inverse, on s'attend à ce que les doctrines antilibérales s'assouplissent pour reconnaître la légitimité des valeurs libérales, si ce n'est que dans cet espace restreint. Dans le domaine de l'éducation, pour prendre un exemple plus concret, on permettrait à certains groupes d'élever différemment les garçons et les filles, à condition que l'égalité des sexes reconnue par l'État ne soit pas contestée, et que les individus appartenant à ces groupes soient libres de s'en prévaloir lorsqu'ils le désirent. En matière d'éducation, justement, Rawls accepte les écoles confessionnelles séparées, du moment que les élèves soient mis au courant de leurs droits civiques et constitutionnels, en particulier la liberté de conscience[39].

Toutefois, aux dires de ses détracteurs, la solution rawlsienne consistant à faire du libéralisme une doctrine partiellement compréhensive s'avère insatisfaisante, car le libéralisme ainsi défini demeure tout de même compréhensif si l'on ne peut ultimement échapper à la portée de ses principes. Kymlicka, entre autres, remarque que même dans sa formulation politique, le libéralisme de Rawls continue d'affirmer, de façon plus mitigée

[39] *Political Liberalism,* 199-200, repris presque mot-à-mot dans *Justice as Fairness,* 156-157.

il est vrai, la primauté de l'autonomie individuelle au-delà de la sphère politique. « [T]he entire distinction between political and comprehensive liberalism is overstated. Both are committed not only to public rights, but also to ensuring the conditions in private life needed to actually exercise these rights. Rawl's political liberalism, as much as comprehensive liberalism, is committed to enabling this sort of autonomy. »[40] À l'inverse, poursuit Kymlicka, les accommodements plus larges que permet en théorie le libéralisme politique risqueraient de porter atteinte aux libertés qu'il croit protéger. En effet, les individus peuvent difficilement se prévaloir de la liberté de conscience qu'ils ont *de jure* s'ils ne bénéficient pas de conditions *de facto* favorables, telles les ressources humaines et financières pour survivre à l'extérieur de leur communauté. En bout de ligne, conclut-il, la différence entre libéralisme compréhensif et libéralisme politique s'amenuise d'autant que l'autonomie personnelle continue d'avoir préséance sur les exigences de la communauté[41].

Le communautarisme, ou deux libéralismes ?

Dans ce contexte, on met souvent en opposition le libéralisme individualiste et le communautarisme. Le premier, dit-on, accorde priorité à l'autonomie. L'individu est donc libre de vivre selon sa propre conception du bien sans contrainte, sauf dans la mesure où ses choix porteraient atteinte au bien-être des autres individus. À ceci, le communautarisme répond que l'autonomie est nécessairement subordonnée à une conception collective du bien. Les penseurs libéraux ne sont pas unanimes lorsque vient

---

[40] CPP, p. 239.

[41] *Contemporary Political Philosophy,* 230-232. On trouvera l'essentiel du débat dans John Rawls, *Political Liberalism*, p. 199-200, *Justice as Fairness*, p. 156-158, Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy,* p. 228-244.

le temps de déterminer si le communautarisme est un antilibéralisme ou bien une expression particulière du libéralisme. L'interprétation libérale ou antilibérale qu'on fera du communautarisme dépendra entre autres de la façon dont on constitue le sujet autonome[42]. Si l'on qualifie d'antilibéral le geste communautarien parce qu'il réduit l'autonomie au profit du bien commun, un communautarien libéral répondra que la collectivité est ontologiquement antérieure à l'autonomie puisqu'il est impossible de construire une conception de la vie bonne indépendamment de la vie en société. C'est donc affirmer que la communauté est *constitutive* de l'individu et non antagonique à son autonomie.

À son tour, Kymlicka tente de contourner la dichotomie entre libéralisme et communautarisme en reformulant la question en termes de libéralisme accordant priorité soit à l'autonomie, soit à la tolérance[43]. Selon son analyse, un libéralisme axé vers l'autonomie en adoptera une conception forte dont on ne peut exclure la capacité de révision rationnelle. Par contre, un libéralisme favorisant la tolérance définit l'autonomie de façon plus mitigée, soit en n'insistant pas sur le critère de révision rationnelle (donc, en acceptant que les choix individuels puissent être « irrationnels »), soit en refusant de juger de la capacité de raisonnement des individus (dont les choix, quel qu'ils soient, seront présumés rationnels)[44].

Cependant, on pourrait admettre la possibilité d'une conception « compréhensive » du libéralisme qui n'exclurait pas nécessairement les groupes

---

[42] Le débat se poursuit depuis plus de vingt ans et il serait inutile de citer ici une liste détaillée d'ouvrages pertinents. Je me contenterai de citer, du côté des communautariens, Michael Walzer, Alasdair MacIntyre et Charles Taylor; on trouvera une critique libérale de ces trois penseurs dans Justine Lacroix, *Communautarisme* versus *libéralisme. Quel modèle d'intégration politique ?* (Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2003).

[43] Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy,* p. 229.

[44] Kymlicka rejette toutefois cette seconde interprétation du libéralisme car, selon lui, la capacité de révision rationnelle est une condition *sine qua non* du libéralisme (*ibidem,* p. 231).

antilibéraux. Il a été mentionné au chapitre précédent que, selon John Stuart Mill, l' « antagonisme systématique » est un principe fondamental du libéralisme. Ceci l'amène à reconnaître que, pour être efficace, la dissidence doit être organisée, former un groupe ou « point d'appui »[45], « a centre of resistance, round which all the moral and social elements which the ruling power views with disfavour may cluster themselves »[46]. Il est donc possible que le libéralisme, même dans une version compréhensive, reconnaisse la légitimité de certains groupes antilibéraux si l'on détermine qu'ils forment une composante essentielle de la diversité d'opinions.

Certes, il n'est nullement question d'imputer à Mill l'idée qu'un groupe antilibéral puisse être considéré comme une source *légitime* d'opposition, puisque l'antagonisme systématique qu'il promeut demeure auxiliaire à une conception forte de l'autonomie où la capacité de révision rationnelle est essentielle. Pourtant, c'est aussi chez Mill que l'on retrouve l'argument en faveur de laisser fleurir une multiplicité de façons de vivre, « experiments in living ».

Selon le philosophe anglais John Gray, Mill est un des premiers penseurs libéraux à être saisi par la tension interne du libéralisme, tension entre deux idéaux qui apparaît dès la genèse de la pensée libérale et qui réside dans la nature paradoxale de la tolérance. Il résume ainsi le nœud du problème :

> For the ideal of toleration we have inherited embodies two incompatible philosophies. Viewed from one side, liberal toleration is the ideal of a rational consensus on the best way of life. From the other, it is the belief that human beings can flourish in many ways of life. (...) Liberalism has always had two faces. From one side, toleration is the pursuit of an ideal form of life. From the other, it is the search for terms of peace among different ways of life. In the former view, liberal institutions are seen as applications of universal principles. In the latter, they are a means to

[45] En français dans le texte.
[46] « Bentham », p. 108.

> peaceful coexistence. In the first, liberalism is a prescription for a universal regime. In the second, it is a project of coexistence that can be pursued in many regimes[47].

Une chose est frappante dans ce paragraphe : on voit bien que le débat mettant en jeu les deux modèles de systèmes scolaires – l'école laïque universelle ou une pluralité d'écoles confessionnelles – reflète exactement la tension entre les deux courants libéraux identifiés par Gray. Disons tout de suite que son projet consiste à démontrer que, vu la diversité profonde des sociétés contemporaines, la seconde version du libéralisme – celle qui vise la coexistence pacifique de communautés différenciées – est la seule qui soit viable aujourd'hui. Quoi qu'il en soit, on peut certes accepter que l'accommodement de groupes à tendance communautarienne n'est pas forcément contraire aux prémisses du libéralisme.

Mieux comprendre la sécularisation

Comme il en a été question au début de ce mémoire, on présente souvent la laïcité de l'école publique comme une marque du progrès de la société moderne. On use couramment du terme « sécularisation » pour décrire la transformation d'une société pré-moderne ordonnée selon des préceptes religieux en une société moderne et laïque. Dans la présente section, nous nous arrêterons sur diverses conceptions de la « sécularisation », dans le but de mieux comprendre la nature même de ce procès, en espérant que cela puisse éclairer certaines questions relatives à l'école confessionnelle contemporaine.

---

[47] John Gray, *The Two Faces of Liberalism,* Cambridge, UK, Polity Press, 2000, p. 2.

Alexis de Tocqueville : réconcilier liberté et religion

Au risque d'un excès de simplicité, on pourrait dire que la démocratie moderne est née des cendres de régimes monarchiques européens où les pouvoirs temporels et divins étaient étroitement liés. Si le nouveau régime devait séparer les pouvoirs au niveau de l'État, il s'est avéré bien plus complexe de redéfinir la société même à l'aune de la laïcité. Car la religion dépassait de loin son rôle politique. Plus qu'un centre de pouvoir, elle constituait dans ces anciens régimes une force essentielle, sinon primaire, d'organisation sociale. Et si le pouvoir politique demeurait somme toute assez distant, les forces religieuses géraient la plupart des institutions locales, jusqu'aux plus menus détails de la vie quotidienne. En d'autres mots, s'il peut être relativement aisé de circonscrire une aire politique laïque aux compétences réduites, il est beaucoup plus difficile d'extirper la religion, de façon sélective, de tel ou tel domaine d'activité humaine – encore qu'il n'est pas certain que cela fut souhaitable. Et lorsqu'on débat du bien-fondé de l'école confessionnelle, il ne faut pas perdre de vue que le libéralisme ne vise, en théorie, que les relations entre l'État et les individus, et qu'il peut s'agir d'une méprise de vouloir reproduire à tous les niveaux de la société ses fondements politiques.

C'est du moins la conclusion d'Alexis de Tocqueville – il n'est sans doute pas nécessaire de présenter au lecteur ce personnage bien connu – au terme de son voyage en Amérique, il y a maintenant près de deux siècles. Consterné par la Terreur anticléricale qui a suivi la Révolution française, l'aristocrate français se réjouissait de trouver dans le Nouveau Monde un modèle de société où religion et démocratie faisaient bon ménage :

« On peut dire qu'aux États-Unis il n'y a pas une seule doctrine religieuse qui se montre hostile aux institutions démocratiques et républicaines »[48].

Pour comprendre Tocqueville, il importe de différencier « esprit » et « société », l'un et l'autre pouvant être soit démocratique ou aristocratique. Ainsi, lorsque Tocqueville parle d'une société aristocratique ou démocratique, il est question d'organisation sociale ou politique. Par contre, les esprits démocratique et aristocratique sont plutôt, selon l'expression de Pierre Manent, des « types anthropologiques » pouvant se retrouver au sein d'une même société[49]. Chaque type serait mû (il ne serait pas faux de lire « esprit » dans le sens de *anima*) par les valeurs et aspirations qui lui sont propres. Tocqueville ira même jusqu'à dire que, pour assurer la bonne marche d'une société démocratique, il faut encourager la rencontre heureuse des deux types.

L'homme démocratique, selon Tocqueville, est pris entre deux maîtres, soient la liberté et l'égalité, et les dangers qui le guettent résultent des excès de l'un ou l'autre. De façon générale, la liberté permettrait d'accomplir de grandes choses, ces réalisations d'envergure épique qui caractérisaient les sociétés aristocratiques menées par quelques hommes puissants. Si l'égalité, par contre, permet d'assurer le bien-être du plus grand nombre possible, elle porte en elle une menace de médiocrité généralisée, une perte du sens de l'honneur au profit de son confort personnel. Plus encore, la liberté « démocratisée » risque d'entraîner un individualisme pernicieux et la dissolution des liens humains : « Il faut reconnaître que l'égalité, qui introduit de grands biens dans le monde, suggère cependant aux hommes, ainsi qu'il sera montré ci-après, des instincts fort

---

[48] *De la démocratie en Amérique,* I, 2[e] partie, p. 115.
[49] Pierre Manent, « Tocqueville, philosophe politique », *Commentaire,* no. 107, automne 2004, p. 584.

dangereux; elle tend à les isoler les uns des autres, pour porter chacun d'eux à ne s'occuper que de lui seul. »[50]

La recherche de remèdes efficaces contre les élans démocratiques démesurés est une préoccupation constante dans *De la Démocratie en Amérique*. D'après Tocqueville, la société doit demeurer fondamentalement religieuse afin de ne pas sombrer dans ce qu'il appelle à maintes reprises le « despotisme démocratique ». Plus que tout autre, l'homme démocratique a besoin d'une force extérieure qui le pousse au dépassement et au sacrifice de soi, qui fasse revivre chez lui l'esprit de communauté, qui puisse favoriser les comportements moraux aux dépens de l'intérêt individuel. C'est la religion qui, selon lui, remplira le mieux ce rôle au sein d'une société démocratique, peu importe la confession (bien que, il faut le dire, l'auteur français soit fortement biaisé en faveur du catholicisme[51]) :

> Le plus grand avantage des religions est d'inspirer des instincts tout contraires. Il n'y a point de religion qui ne place l'objet des désirs de l'homme au-delà et au-dessus des biens de la terre, et qui n'élève naturellement son âme vers des régions fort supérieures à celles des sens. Il n'y en a point non plus qui n'impose à chacun des devoirs quelconques envers l'espèce humaine, ou en commun avec elle, et qui ne le tire ainsi, de temps à autre, de la contemplation de lui-même[52].

Ce qui frappait surtout Tocqueville, comme mécanisme qui encourageait l'épanouissement à la fois de la religion et de la démocratie, était la barrière étanche entre la religion et le monde politique. Car cette séparation fait bien autre chose qu'affaiblir la

---

[50] *De la démocratie en Amérique,* II, 1ère partie, p. 28.
[51] Max Weber, et bien avant lui Tocqueville, avait remarqué le rapport singulier entre l'esprit protestant et le progrès du capitalisme, ce qui lui permet d'affirmer que l'esprit communautarien et égalitaire du catholicisme en fait une religion mieux adaptée à la démocratie, du moment, bien sûr, qu'elle reste à l'écart du pouvoir politique. (*Démocratie en Amérique,* I, 2e partie, p. 114; II, 1ère partie, p. 33-34.)
[52] *Ibid.*

religion, elle lui permet au contraire d'agir plus profondément au sein des institutions domestiques et communautaires, elles-mêmes garantes de la bonne marche de la société :

> J'ai dit que les prêtres américains se prononcent d'une manière générale en faveur de la liberté civile, sans en excepter ceux mêmes qui n'admettent point la liberté religieuse; cependant on ne les voit prêter leur appui à aucun système politique en particulier. Ils ont soin de se tenir en dehors des affaires, et ne se mêlent pas aux combinaisons des partis. On ne peut donc pas dire qu'aux États-Unis la religion exerce une influence sur les lois ni sur le détail des opinions politiques, mais elle dirige les mœurs, et c'est en réglant la famille qu'elle travaille à régler l'État[53].

Tocqueville avait aptement remarqué la tension entre l'esprit individualiste de la démocratie et les tendances communautaristes des religions. Selon lui, il importe d'ordonner la société de façon à ce que ces tendances contraires s'unissent pour bénéficier l'une à l'autre, puisque chacune contient les remèdes aux excès de l'autre.

> C'est ainsi qu'en respectant tous les instincts démocratiques qui ne lui sont pas contraires et en s'aidant de plusieurs d'entre eux, la religion parvient à lutter avec avantage contre l'esprit d'indépendance individuelle qui est le plus dangereux de tous pour elle[54].

D'une part, c'est justement la liberté religieuse propre à la démocratie qui permet à la religion de s'acquitter de son rôle social; de l'autre, il incombe aux religions de libérer la sphère politique de leur influence. Ce que nous voulons retenir, surtout, c'est que les observations de Tocqueville confortent l'argument selon lequel les sphères politique et privée doivent demeurer à la fois séparées et *différenciées,* et qu'il n'est pas souhaitable de reproduire à l'intérieur de la vie domestique et civique les structures du monde politique.

---

[53] *Démocratie en Amérique,* I, 2e partie, p. 117.
[54] *Démocratie en Amérique,* II, 1ère partie, p. 32.

George Jacob Holyoake, sécularistе anglais

Il semble que le terme « sécularisme » ait été employé pour la première fois en 1846 par George Holyoake, un travailliste radical anglais. Connu surtout en tant que fondateur du mouvement coopératif (l'inspiration, il faut le dire, du Crédit social albertain), Holyoake était également le principal instigateur de la Secular Society. Pamphlétaire prolifique, l'auteur a enfin résumé ses écrits et systématisé sa pensée sur le sujet en 1896[55]. En peu de mots, le sécularisme consiste en un code de conduite qui veut remplacer les préoccupations sotériologiques religieuses par des comportements moraux situés résolument dans le monde temporel et rationnel : « Secularism [is] a form of opinion relating to the duty of this life, which substitute[s] the piety of usefulness for the usefulness of piety. »[56] Ses principes fondamentaux sont les suivants : « 1. L'amélioration de la vie sur terre par des moyens matériels, 2. La science est la Providence disponible *(available)* à l'homme, et 3. Il est bien de faire le bien. Qu'il y ait ou non un autre bien, le bien de la présente vie est bien, et il est bien de rechercher ce bien. »[57]

Dans l'énoncé des principes, Holyoake emploie le qualificatif « available » à dessein, pour ne pas exclure la possibilité d'une providence Divine. En effet, à plusieurs reprises, l'auteur s'efforce de distinguer clairement le sécularisme de l'athéisme ou de l'agnosticisme. Car dans son contexte historique, le sécularisme cherchait non seulement à contester, mais plus encore à *remplacer* l'autorité ecclésiastique, surtout celle qui voulait que la pauvreté résulte de la volonté divine et qu'il ne soit donc pas du ressort de

---

[55] George Jacob Holyoake, *The Origin and Nature of Secularism,* [Londres, 1896], réimpression New Delhi, Erabooks, 1987.
[56] *Ibid.*, p. 8.
[57] *Ibid.*, p. 29.

l'homme d'y remédier[58]. D'ailleurs, le sécularisme se calquait explicitement sur un modèle religieux, c'est-à-dire comme une doctrine compréhensive et substantielle qui comportait des coutumes et rituels propres, demandait à être promue et diffusée, et surtout, régissait la conduite de chacun: « Un homme peut être actionnaire d'une compagnie de gaz ou d'une station de pompage, un propriétaire, un fermier ou un ouvrier. Il s'agit là d'occupations séculières, pour lesquelles il n'a qu'à consulter son propre intérêt. Mais s'il veut être Séculariste, il considérera en plus du sien, autant qu'il le pourra, le bien-être de la communauté ou du monde, tel que ses actes ou son exemple le révéleront pour le bien de la société universelle. »[59]

Plus encore, Holyoake reconnaît explicitement la dette du sécularisme envers l'origine chrétienne de la morale, tout en soumettant ses doctrines à la raison, pour ensuite rejeter celles qui lui semblent déraisonnables : « La Bible n'est pas dépourvue de splendeurs morales, mais il n'est permis à aucun Chrétien de retenir les parts qui lui semblent vraies, et de rejeter celles qui lui semblent fausses… Le sécularisme se distingue du christianisme car il n'accepte que les enseignements qui appartiennent à l'homme, et qui sont conformes à la raison et l'expérience. »[60]

Enfin, le projet séculariste ne se préoccupe point de la présence ou de l'absence de pratiques et de symboles religieux, et demeure entièrement distinct, voire indifférent au taux de participation ou à l'ardeur religieuse de la communauté politique. Il s'agit enfin d'une redéfinition de l'autorité morale à partir de principes rationnels et falsifiables, d'où la religion n'est pas *a priori* exclue, mais toujours soumise à l'examen rationnel : « Tout en respectant le droit de l'athée et du théiste de maintenir leurs propres théories quant à

---

[58] *Ibid.*, p. 84.
[59] *Ibid.*, p. 47.
[60] *Ibid.*, p. 78.

l'origine de la nature, le sécullariste les range du côté des spéculations soumises à la discussion. »[61] L'idée que nous voulons surtout retenir ici est que, dans son sens originel, le sécularisme se situe au cœur de la problématique de la légitimation de l'autorité morale qui émerge à partir du moment où la conduite n'est plus régie par une loi divine. Selon le sociologue brésilien Antonio Pierucci, auquel nous reviendrons sous peu, c'est précisément à ce niveau qu'est situé le noyau dur de la sécularisation de conception wébérienne[62].

Sécularisation et dé-sécularisation

Le retour du religieux sur la place publique

Si la plupart des commentateurs contemporains reconnaissent qu'il existe aujourd'hui de nouvelles ferveurs religieuses, l'interprétation de ce phénomène dans ses contextes historique et social soulève d'intenses controverses.

Pour le dire le plus brièvement possible, on ne s'entend pas à savoir s'il s'agit d'un véritable *retour* de la religion dans l'espace public ou plutôt d'un *nouveau* rôle public pour les religions. De plus, les efforts pour situer ce phénomène par rapport à la modernité constituent une problématique difficile car, comme nous l'avons vu, l'équation souvent postulée entre modernité et déclin de la religion ne fait certainement pas l'unanimité. Pour la falsifier, on met en preuve la visibilité et l'activité accrue des religions au cours des dernières décennies. En effet, selon ceux pour qui le retrait de la religion est une composante essentielle de la modernité, son émergence (ou réémergence)

---

[61] *Ibid.*, p. 30

[62] Antonio Flavio Pierucci, « Secularization in Max Weber. On Current Usefulness of Re-Accessing that Old Meaning », *Brazilian Review of Social Sciences,* Special Issue no. 1, octobre 2000.

sur la place publique constitue forcément un courant régressif. À l'opposé, on mettra en lumière d'importantes différences entre le rôle public des religions pré-modernes et celui qu'elles revendiquent aujourd'hui, ou encore, on arguera que le postulat d'un lien entre modernité et laïcité est infirmé par les faits observés.

Dans la plupart des cas, il s'agit d'abord de prendre position par rapport à la théorie de la sécularisation de Max Weber. Les chercheurs qui donnent raison à Weber insistent d'abord sur la nature historique et surtout contingente du processus de sécularisation qu'il décrit, pour ensuite situer les manifestations publiques contemporaines de la religion par rapport à ce processus. On conclura que la présence contemporaine des religions dans l'espace public ne suffit pas, à elle seule, pour réfuter la description wébérienne d'un processus historique, unique et irréversible. D'autres auteurs, à l'inverse, affirment que la prévision wébérienne du déclin progressif et inéluctable de la religion, dû à la modernisation des sociétés, s'est avérée fausse.

Le sociologue Peter Berger est l'un des mieux connus parmi ces derniers. Bien qu'il soit l'un des premiers chroniqueurs de la « désécularisation » (son propre terme) comprise comme un renouveau religieux d'envergure mondiale[63], ses écrits visent plus précisément la *théorie* de la sécularisation pour l'invalider carrément, comme l'indique sans vergogne le titre d'un tout récent article, « Secularization falsified »[64].

Selon Berger, la théorie de la sécularisation est fausse à partir du postulat affirmant que la modernité scientifique progresse au dépens de la religion : « L'idée [de la sécularisation] est simple : la modernisation entraîne forcément le déclin de la religion, à la fois dans la société et dans l'esprit des individus. Et c'est précisément cette idée

---

[63] Peter L. Berger, dir., *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids, MI, W. B. Eerdmans, 1999.
[64] Peter L. Berger, « Secularisation Falsified », *First Things* no. 180, février 2008, p. 23.

maîtresse qui s'est avérée fausse. »[65] Berger croît que la spécialisation caractéristique de la modernité occidentale ne doit pas être confondue avec la sécularisation : « L'erreur, selon moi, résulte d'une confusion de catégories : la modernité n'est pas nécessairement sécularisante, mais elle est nécessairement *pluralisante*. »[66] Autrement dit, la modernité ne signifie pas la mort de Dieu, mais plutôt la cohabitation de plusieurs dieux.

Bref, le renouveau religieux qu'on observe depuis plusieurs années n'est pas un mouvement antimoderne. Ce serait plutôt le fanatisme de toutes couleurs, non pas la religion même, qui menace les avancées démocratiques de la modernité : l'exercice modéré de la religion n'est ni antimoderne ni antidémocratique; à l'inverse, le sécularisme modéré peut très bien accommoder la religion.

Berger explique qu'il existe trois sortes de sécularisme. Le premier s'inscrit carrément dans le sillage de la modernité. Il s'agit d'un sécularisme modéré qui reconnaît que la spécialisation moderne des sphères d'activité réserve une place particulière à la religion, exercée dans des institutions spécialisées. L'exemple privilégié de ce genre de sécularisme serait, toujours selon Berger, la société étatsunienne, où s'est développé une sorte de « marché libre » des religions, séparé de l'État mais bienvenu par celui-ci. Une deuxième forme de sécularisme, celle-ci plus militante, protège l'exercice privé de la religion mais s'oppose ouvertement à toute manifestation religieuse dans l'espace public, et dont la laïcité française est la version emblématique. La troisième forme de sécularisme, quant à elle, inclut les régimes où la religion n'est tolérée sous aucune forme, comme dans les totalitarismes laïcs du XXe siècle, où la religion était sujette à des

---

[65] *Desecularization of the World,* p. 2. Dans ce mémoire, toutes les traductions des textes anglais sont de l'auteure, à moins d'indication contraire.
[66] « Secularization falsified », p. 23, italiques dans le texte.

répressions violentes. Selon Berger, il s'agit d'une forme de fanatisme qui puisse être aussi fervente et dangereuse que les plus sévères intégrismes religieux.

À l'inverse des héritiers de Weber, Berger pense d'abord que le déclin de la religion n'est pas inévitable dans les sociétés modernes, et plus encore, qu'un tel déclin ne serait pas chose souhaitable. Et si certaines personnes ont cru que la sécularisation représentait le progrès, voire même un bien ou une fin universellement désirable, ces individus ne représentent autre chose que la mondialisation d'un courant de pensée propre à une certaine intelligentsia européenne qui aurait tendance à confondre ses propres desseins et les aspirations populaires. Berger remarque qu'à mesure que les pays en voie de développement se modernisent et se démocratisent, et que l'opinion populaire gagne en légitimité, on découvre que les majorités autrefois silencieuses ne partagent d'emblée ni les aspirations, ni les valeurs éthiques ou religieuses des élites euro-cosmopolites.

Pourtant, conclut Berger, la pratique religieuse, si sincère soit-elle, ne doit pas inquiéter. Car si le présent retour du religieux infirme bel et bien la théorie de la sécularisation, il ne menace pas pour autant les acquis sociopolitiques de la modernité.

Remettre à Weber...

Le sociologue Antonio Pierucci est de ceux qui, à l'inverse de Berger, insistent sur le caractère unique et irréversible de la sécularisation des sociétés occidentales. Dans un article relativement récent, il observe que le caractère fortement polysémique du terme « sécularisation », lorsqu'il n'est pas suffisamment explicité, en occulte le sens originel et éloigne le débat des concepts fondamentaux qui sous-tendent la théorie de Weber. Pierucci se donne pour tâche de récupérer, ou redécouvrir, le véritable sens que lui

donnait son premier auteur[67]. D'après lui, une définition précise de la sécularisation telle qu'elle s'est produite en Occident est essentielle pour bien distinguer, dans les sociétés contemporaines, les mouvements religieux qui portent atteinte au caractère fondamentalement laïc des États de ceux qui ne le font pas.

Le texte de Pierucci situe le cœur de la question dans le lien qui existe entre la sécularisation et la légitimité politique : « ce qui, selon moi, est *la plus précieuse contribution de Weber à la thèse de la sécularisation : la capacité de démontrer de façon convaincante l'interface entre la rationalisation de la religion et la rationalisation du droit* »[68], processus essentiel à l'établissement de l'État de droit.

L'auteur s'affaire d'abord à réfuter la thèse de la désécularisation telle que nous l'avons décrite plus haut. Dans un premier temps, Pierucci observe que nulle part, chez Weber, n'est-il question de la sécularisation comme d'un processus linéaire et téléologique devant forcément aboutir à la disparition de la religion. Au contraire, souligne-t-il, Weber n'a jamais eu la prétention de prédire l'avenir, et sa description du processus de sécularisation doit se lire comme une description des faits : « Selon Weber, ses contemporains étaient tout simplement incapables d'imaginer jusqu'à quel point l'Occident *avait déjà été* religieux. La sociologie de Weber répète souvent ceci : *la sécularisation s'est déjà produite,* et par conséquent, il n'est pas du ressort des sociologues de l'apprécier, de la souhaiter ou de la regretter. L'intention est plus modeste : il n'est pas question de prédire, de projeter, mais de documenter objectivement le changement. »[69]

---

[67] Antonio Flavio Pierucci, « Secularization in Max Weber. On Current Usefulness of Re-Accessing that Old Meaning », *Brazilian Review of Social Sciences,* Special Issue no. 1, octobre 2000.
[68] *Ibid.*, p. 135, italiques dans le texte.
[69] *Ibid.*

En second, à ceux qui, à l'instar de Berger, voient dans les nouvelles ferveurs religieuses une réfutation de la théorie wébérienne, voire un ré-enchantement du monde, Pierucci répond qu'il existe une différence importante entre la sécularisation, d'une part, et le désenchantement du monde *(Entzauberung der Welt)* de l'autre. Il dira plus loin que la confusion ou l'équivoque entre les deux est à l'origine de l' « erreur » de la théorie de la désécularisation : d'abord, parce que l'*Entzauberung* wébérien est avant tout un phénomène *religieux,* ensuite, parce qu'elle perd de vue la distinction importante entre la pratique religieuse et le rôle politique qu'on lui accorde, entre un processus de rationalisation politico-légal (la sécularisation) et une façon d'être spirituelle (la piété).

L'être désenchanté, selon Weber, avait renoncé à la magie pour obtenir la grâce divine, mais il était par contre un être profondément *religieux.* Selon l'analyse wébérienne, c'est d'abord le judaïsme suivi du christianisme qui ont évacué la magie, désenchantement qui atteint son apogée au sein des sectes puritaines, où l'on « enterrait ses proches sans chant ni musique, afin que ne risquât de transparaître aucune "superstition", aucun crédit en l'efficacité salutaire de pratiques magico-sacramentelles »[70]. Bref, le désenchantement du monde signifie, pour Weber, une *avancée* des grandes religions éthiques, puisque ce sont elles qui remplacent la vision magique du monde. Ce serait donc une erreur d'interpréter les nouvelles ferveurs religieuses comme un phénomène de *ré*-enchantement, car si elles revendiquent à nouveau un rôle public, il ne s'agit pas pour autant d'une renaissance de la vision magique du monde. Bref, le processus de sécularisation décrit par Weber ne vise pas la nature de la croyance mais plutôt un changement dans les statuts social et politique de la

[70] Max Weber, *L'Étique protestante et l'esprit du capitalisme,* collection Les classiques des sciences sociales en ligne, p. 94 (orig.), 68 .pdf.

religion. Pierucci résume ainsi : « Alors que le désenchantement du monde fait référence au combat ancestral de la religion contre la magie, (...) la sécularisation nous immerge dans le combat mené par la modernité culturelle contre le pouvoir religieux lui-même »[71].

Plusieurs auteurs avant Pierucci ont souligné l'origine juridique du terme « sécularisation ». Il signifie d'abord le procès d'expropriation par lequel les possessions matérielles et immobilières des Églises ont été redistribuées aux intérêts « séculiers » ou non religieux[72]. Ce que Pierucci met en lumière, c'est que le terme n'apparaît que rarement chez Weber, supposément l'auteur de la théorie, et presque toujours dans le contexte de la sociologie du droit[73]. L'argument principal à dégager de cette lecture est que la sécularisation fait partie intégrante du développement, unique à l'Occident, d'une conception rationnelle du droit, qui à son tour est fondamentale à l'émergence d'un ordre légal et juridique qui soit à la fois légitime et contestable[74].

Weber écrit que le processus de rationalisation du droit comporte quatre étapes : 1. la révélation charismatique par les prophètes, 2. le développement du droit à partir de la tradition et de la jurisprudence, 3. le droit imposé par des autorités impériales ou théocratiques et 4. la systématisation formelle et logique du droit par une classe de juristes professionnels[75].

S'il n'est pas de notre ressort d'examiner chaque étape une par une, on peut toutefois souligner que pour Weber, les processus de sécularisation et de rationalisation du droit sont inséparables l'un de l'autre. La dernière étape – la naissance d'une

---

[71] Pierucci, « Secularization », p. 137, ma traduction.
[72] La littérature sur le thème de la sécularisation est extrêmement abondante et il ne serait nullement question d'en dresser un liste ici. En guise de référence, nous mentionnons ici l'ouvrage de Giacomo Marramao, *Ciel et terre,* véritable généalogie de la sécularisation. (Paris, Bayard, 2006).
[73] Pierucci, « Secularization », p. 138.
[74] *Ibid.*
[75] Max Weber, *Sociologie du droit,* trad. J. Grosclaude, Paris, PUF, 1986, p. 166.

conception rationnelle du droit – n'eut pas été possible sans la rationalisation opérée d'abord par les règles formelles des grandes religions révélées (étape 2), elles-mêmes responsables du désenchantement du monde – « l'élimination de la magie en tant que technique de salut »[76] – condition *sine qua non* de la formalisation des règles : « l'émergence des normes rationnelles reste possible même sous des conditions économiques très peu différenciées dans la mesure toutefois où le pouvoir des normes magiques stéréotypées est battu en brèche. »[77] Suivant quoi, écrit ailleurs Weber, « la pratique morale courante, ainsi dépouillée de son absence de plan et de système, se trouvait donc façonnée en une méthode conséquente appliquée à l'ensemble de la conduite »[78]. Et ce n'est qu'à partir de ce moment historique que peut débuter le procès de sécularisation, dont l'aboutissement réside dans une conception du droit entièrement désacralisée, donc entièrement révisable: « Est inévitable la conception selon laquelle le droit est un appareil technique rationnel qui se transforme sous l'influence de considérations rationnelles en finalité et qui est dépourvu de tout contenu sacré. »[79]

Ainsi, le noyau dur de la sécularisation, l'aspect essentiel du procès qui définit, selon Weber, la société moderne, est à la fois l'origine et le fondement de la légitimité du droit rationnel et révisable, ni plus, ni moins. Il en découle qu'un véritable mouvement de *dé*-sécularisation porterait atteinte à cet aspect fondamental de la démocratie libérale. Les institutions confessionnelles qui demeurent en deçà de cette balise demeurent *séculières* à proprement parler et ne remettent pas en question la laïcité de l'État.

---

[76] Max Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, p. 81, orig. 114.
[77] Max Weber, *Sociologie du droit*, p. 168.
[78] *Ibid.*, orig. 115.
[79] Max Weber, *Sociologie du droit*, p. 234-235.

Une « nouvelle » laïcité

Selon le penseur Marcel Gauchet, l'appel à la reconnaissance publique et politique de l'individu indissociable de sa religion est une conséquence inévitable de la laïcisation de l'espace politique qui ne doit pas inquiéter. Comme Tocqueville longtemps avant lui, Gauchet observe que la laïcisation de l'État donne un nouveau mandat aux religions : puisque l'État ne fournit plus les façons de comprendre et de justifier l'existence, « l'homme doit répondre à la question du comment vivre par ses propres moyens. (...) C'est dans ce cadre que les religions retrouvent un statut légitime de sources de sens et de doctrines compréhensives »[80]. La religion, soulagée de ses liens avec l'État et de son mandat politique, peut réintégrer l'arène publique en tant que composante de l'identité sociale: « En liquidant l'emprise du religieux dans sa forme traditionnelle, en même temps que ses surgeons oppositionnels et séculiers, le triomphe de l'autonomie lui restitue un statut de dimension constitutive de l'identité personnelle et de la délibération collective »[81]. Gauchet croit aussi que la montée des revendications particularistes fournit la meilleure assurance contre l'envahissement de l'espace public par une seule religion, car dans cet environnement pluraliste les visées hégémoniques de certains groupes ne trouveront tout simplement pas de terrain fertile à leur entreprise.

Il faut dire aussi que cette façon de comprendre la laïcité n'est pas étrangère au Canada où il existe une longue tradition d'accommodement et de reconnaissance des groupes, depuis la Proclamation royale de 1763 et l'Acte de Québec de 1774. Cette tradition se maintient aujourd'hui à travers le statut particulier des Indiens inscrits et les droits octroyés à certaines minorités linguistiques et religieuses. Les droits des minorités

---

[80] Marcel Gauchet, « Neutralité, pluralisme, identités : les religions dans l'espace public démocratique », p. 56.
[81] *Ibid.*, 60.

religieuses dissidentes, catholiques ou protestantes, ont été interprétés par la jurisprudence récente comme étant issus d'un compromis historique nécessaire à la fondation du pays, et ne peuvent être étendus à d'autres groupes qui en feraient la demande. Cependant, ils n'en inspirent pas moins une habitude d'accommodement qui reconnaît, comme le souligne Micheline Milot, que l'État canadien est peut-être laïc, mais les individus ne le sont pas. On n'exige donc pas que les personnes se départissent de la composante religieuse de leur identité lorsqu'ils s'engagent dans la sphère publique[82].

Conclusion

Dans ce chapitre, nous avons puisé à de nombreuses sources pour essayer de comprendre comment on peut définir la société séculière moderne. Nous avons vu que, déjà au XIXe siècle, Tocqueville et Holyoake avaient remarqué que la rationalisation de l'appareil d'État avait pour ainsi dire vidé la substance de l'organisation sociale. Si chacun offre une prescription bien différente pour remédier à cet état de chose, il n'empêche qu'ils expriment tous les deux le besoin d'une doctrine substantielle pour appuyer le cheminement humain là où l'État ne le faisait plus. Nous avons trouvé chez Weber que le procès de sécularisation dont il se fait chroniqueur – et qui est devenu un enjeu fondamental des théories de la modernité – consiste précisément en l'évacuation des doctrines éthiques irrationnelles de l'appareil d'État au profit de procédures formelles, rationnelles et révisables.

Face à ce manque à gagner, il est somme toute normal que les acteurs éthiques et politiques se disputent ce terrain vierge, faute d'un meilleur terme. Fin sociologue, Weber

---

[82] Micheline Milot, « Les principes de laïcité politique au Québec et au Canada », *Bulletin d'histoire politique*, 13, 3, printemps 2005, 9-27.

avait d'ailleurs prévu que l'être humain, étant ce qu'il est, ne pourrait faire autrement que de mettre à l'épreuve le droit formel par des revendications irrationnelles :

> [L]e droit est dirigé vers des voies anti-formelles par tous les pouvoirs qui veulent que la pratique juridique soit autre chose qu'un simple moyen de régler pacifiquement des conflits d'intérêts. Ces demandes de justice matérielle sont d'abord formulées par des intérêts de classe et des idéologies; elles le sont ensuite par les tendances inhérentes à certaines formes de pouvoir politique, démocratique et aristocratique; elles le sont enfin par des « profanes » exigeant une justice intelligible[83].

Selon nous, c'est précisément ce qui anime aujourd'hui le débat entre les partisans des systèmes scolaires pluralistes et ceux qui préconisent l'éducation entièrement laïque. Plus précisément, vu que l'école laïque, comme l'État rationnel, ne fournit pas *a priori* de doctrines éthiques, on peut s'attendre à ce que différents intérêts politiques se disputent « les esprits et les cœurs » des jeunes générations. Il est toutefois apparent que l'éducation en milieu confessionnel, bien que riche en doctrines substantielles, ne vise pas nécessairement l'injection de ces doctrines à même l'appareil d'État.

---

[83] *Ibid.*

Chapitre 3
Brève étude d'un cas albertain

Dans ce chapitre, nous proposons d'examiner un cas particulier issu de l'Alberta. Cette province canadienne est la seule juridiction nord-américaine qui permette aux écoles publiques de se doter de programmes alternatifs confessionnels, entièrement financés par l'État et où, de plus, le choix entre un système laïc compréhensif et un système pluraliste est laissé entièrement au gré des autorités locales[84]. Il se trouve aussi que les deux grandes villes de la province, Edmonton et Calgary, ont chacune choisi des modèles très différents l'un de l'autre. Nous allons profiter de cette situation unique pour explorer la façon dont les circonstances locales ont contribué à l'établissement de l'un ou l'autre modèle.

École et religion : de quelques dispositions légales

La question d'éducation religieuse s'insère au Canada dans un contexte complexe où se conjuguent les dimensions multiculturelle, multiethnique, et multinationale du pays, à l'intérieur d'un cadre légal qui inclut à la fois les droits constitutionnels des minorités catholiques et protestantes, les dispositions de la Loi sur le multiculturalisme et les droits individuels des citoyens. On sait que la *Loi constitutionnelle de 1867* reconnaissait aux minorités catholiques et protestantes des premières provinces canadiennes le droit de

[84]En date de ce mémoire, aucune autre province canadienne n'autorise les programmes scolaires religieux publics, outre les écoles catholiques garanties par la loi constitutionnelle 1867 (en Ontario, en Saskatchewan et en Alberta). Aux États-Unis, l'interprétation juridique du Premier Amendement (« Congress shall make no law concerning an establishment of religion... ») fait en sorte que la religion n'est tolérée sous aucune forme à l'école publique.

gérer leurs propres écoles à même les fonds publics[85], accommodement qui s'inscrit dans la foulée des premières concessions octroyées par la Couronne britannique en 1763 et 1774.

Si la constitution ne fait aucun état de l'éducation religieuse de la majorité, il faut savoir que l'éducation publique se voulait, partout au Canada, « universelle, obligatoire, religieuse et morale », c'est-à-dire chrétienne avant tout. Encore en 1950, une commission royale de l'Ontario affirmait que : « Without proclaiming any creed or doctrine we know that in our democracy the Christian ideals as personified and exemplified by Jesus have an appeal to all persons of good will, and are the surest common ground for an educational program related to the pupil as a person »[86]. En fait, ce n'est que graduellement, au cours des années 70 et 80, que la plupart des ministères provinciaux ont éliminé les composantes religieuses de leurs programmes scolaires[87].

La pluralité des sectes protestantes et la nature moins fortement institutionnelle du protestantisme ont vite fait du volet protestant le système qui, par défaut, accueillait tous les étudiants non catholiques, peu importe leur religion. Seule alternative publique au système catholique, le système protestant s'est peu à peu transformé en système public laïc. Cette tendance s'est exacerbée depuis l'avènement de la *Charte canadienne des droits et libertés,* en 1982.

---

[85] *Loi constitutionnelle de 1867,* art. 93.
[86] *Hope Royal Commission on Education* (Toronto, Queen's Printer, 1950), cité par Terri A. Sussel, *Canada's Legal Revolution,* p. 136.
[87] T. Sussel, *op. cit.,* 138.

Impact de la Charte

La *Charte* garantit la liberté religieuse à l'article 2, ainsi que l'égalité à l'article 15, dont l'interprétation a justement mis l'accent sur les groupes minoritaires ou désavantagés. Deux arrêts sont à souligner ici, *Zylberberg* (1986) et *R. re Bill 30* (1987). Dans le jugement *Zylberberg*, la Cour d'appel de l'Ontario a confirmé l'interprétation de l'article 2 de la Charte comme une garantie autant de la liberté de croire que de la liberté de ne pas croire, moyennant quoi les exercices religieux à l'école publique porteraient atteinte à la liberté de conscience des non-croyants, même lorsque ces derniers sont libres de s'abstenir de ces exercices publics[88]. Cet argument a servi à interdire toute pratique ou tout enseignement religieux à l'école publique, d'abord en Ontario par *Zylberberg,* puis en Colombie-Britannique, en Saskatchewan et au Manitoba au cours des années suivantes.

R. re Bill 30 touche le financement public des écoles catholiques de l'Ontario. La Cour suprême du Canada a conclu que, même si ce genre de financement accorde un traitement spécial à une confession particulière, la clause antidiscriminatoire (art. 15) de la *Charte* ne pouvait être invoquée dans ce cas, parce que les garanties accordées aux minorités visées directement par la loi de 1867 reposent sur un « compromis historique » qui a rendu possible la création du Canada. Il ressort de ce jugement que les provinces n'ont aucune obligation de financer des écoles religieuses pour des minorités autres que celles dont il est question dans l'acte constitutionnel : « These educational rights, granted specifically to the Protestants in Quebec and the Roman Catholics in Ontario, make it impossible to treat all Canadians equally. The country was founded upon the recognition of special or unequal educational rights for specific religious groups in Ontario and

[88] *Zylberberg c. Sudbury (Board of Education),* (1988) 29 O.A.C. 23.

Quebec. The incorporation of the Charter into the Constitution Act, 1982, does not change the original Confederation bargain. A specific constitutional amendment would be required to accomplish that »[89]. Un tel amendement a d'ailleurs été apporté à la loi constitutionnelle de 1867 afin de permettre au Québec et à Terre-Neuve de déconfessionnaliser leurs écoles publiques.

Bref, s'il est une politique nationale en matière de religion à l'école publique, il s'agit surtout d'une mince jurisprudence qui se résume aux deux observations suivantes. D'abord, les pratiques et l'enseignement religieux à l'école publique sont interdits car ils portent atteinte à la liberté de conscience des élèves. Nous verrons plus bas que, sur cette question, il est possible qu'il en soit autrement en Alberta, suite à une anomalie constitutionnelle qui remonte aux premiers jours de la province. Ensuite, pour ce qui touche les écoles confessionnelles, seules les minorités visées par l'article 93 de la loi constitutionnelle de 1867 ont droit à des écoles confessionnelles financées par l'État. Il est à noter, cependant, que si la Cour soulage les provinces de l'obligation de fournir des écoles confessionnelles à tous sous prétexte d'égalité, de telles écoles ne sont pas pour autant interdites.

Si aucune loi canadienne n'oblige les provinces à financer des écoles religieuses, rien par contre ne les empêche de le faire. Et si la diversité religieuse est un fait de la société canadienne, il appartient aux provinces de décider, à travers la gestion et le financement scolaire, de la façon de socialiser les enfants face à cette réalité : la diversité sera-t-elle vécue à travers l'école commune, ou par le biais de communautés d'appartenance ?

---

[89] Cour suprême du Canada, [1987] 1 S.C.R. 1148, par. 63. Aujourd'hui, les droits scolaires des minorités « historiques » sont encore en vigueur dans trois provinces, soient l'Alberta, la Saskatchewan et l'Ontario.

Au Canada, il n'y a pas de réponse nationale à cette question, puisque les provinces n'ont pas toutes choisi la même voie. On remarque en effet des différences importantes entre l'Alberta et les provinces centrales de l'Ontario et du Québec. Au Québec, la restructuration des commissions scolaires québécoises selon la langue plutôt que la religion reflète un long processus de sécularisation amorcé dans les années soixante. Bien que la déconfessionnalisation des écoles s'avère plus douloureuse que prévu, on se souviendra qu'en janvier 2005, le projet du gouvernement Charest de financer des écoles juives a soulevé tant de protestations qu'il a été retiré à peine quelques jours après avoir été présenté[90]. En Ontario, la Loi sur l'éducation *(Ontario Education Act)* interdit explicitement l'enseignement religieux à l'école publique, à moins qu'il ne s'agisse d'un enseignement général sur les religions, où toutes doivent être présentées sur un pied d'égalité et nulle ne peut avoir préséance[91]. En Alberta, par contre, les écoles publiques confessionnelles sont autorisées.

Constitution du système scolaire albertain

Le système scolaire albertain s'est lentement constitué suivant l'acquisition des Terres de Rupert par le Dominion du Canada, en 1870. À cet époque, l'éducation des enfants, si peu qu'il y en ait, était laissée aux seuls soins du clergé et des missionnaires. L'Acte des Territoires du Nord-Ouest (1875) contient la première mention du droit de lever des impôts scolaires, bien qu'il n'existât pas encore d'entités administratives à cet effet. L'ordonnance de 1884 établit les premiers districts électoraux, ainsi qu'un système

[90] La nouvelle a reçu d'abondants commentaires dans la presse québécoise. En guise de référence, on trouvera un résumé de l'affaire dans la chronique de Clairandrée Cauchy parue dans *Le Devoir* du 21 janvier 2005.
[91] R.R.O. 1990, Reg. 298, art. 28, 29.

scolaire à deux volets, l'un protestant, l'autre catholique, chacun ayant le loisir de gérer et de financer ses propres écoles – autonomie obligée vu la faible population et l'absence de gouvernement responsable. Le premier « premier ministre » des territoires, Frederick Haultain, a consolidé les deux volets en un seul système sous la tutelle d'une autorité centrale, le Conseil de l'instruction publique[92]. L'ordonnance scolaire de 1901 définit tous les paramètres du nouveau système scolaire[93]. Bien qu'il s'agisse d'un système centralisé, les droits des minorités dissidentes (protestantes ou catholiques) y sont clairement établis[94].

Cependant, malgré la forte immigration anglaise provenant de l'Ontario, l'Alberta naissante offrait un paysage religieux difficilement réductible à celui d'une majorité « Church of England » et d'une minorité catholique (ou l'inverse au Québec) qui caractérisait les provinces fondatrices du Canada. Le regroupement d'une population hautement diversifiée au sein d'un système fortement centralisé a accéléré, en Alberta, la sécularisation de l'école publique. Ainsi, bien qu'on permette de commencer la journée scolaire par le *Pater noster* (ci-dessous, art. 137(2)), la religion est obligatoirement mise en retrait. Plus précisément, elle est reléguée à la dernière demi-heure d'enseignement afin de faciliter l'abstention des élèves dissidents, qui pourront simplement quitter l'école plus tôt (138). De plus, il est bien entendu que les élèves dissidents ne doivent en aucune façon être désavantagés par ce choix (139). Les articles pertinents sont sans équivoque :

> 137. No religious instruction except as hereinafter provided shall be permitted in the school of any district from the opening of such school

---

[92] Nick Kach, « The emergence of progressive education in Alberta », *Exploring our educational past, Schooling in the North-West Territories and Alberta,* dir. N. Kach et K. Mazurek, Calgary, Detselig, 1992, p. 149-151.
[93] *Ordinances of the Northwest Territories,* ch. 29, *The School Ordinance,* C.O. 75, s. 1.
[94] *Ibid.,* art. 41-45.

> until one half hour previous to its closing in the afternoon after which time any such instruction permitted or desired by the board may be given.
> (2) It shall however be permissible for the board of any district to direct that the school be opened by the recitation of the Lord's Prayer.
>
> 138. Any child shall have the privilege of leaving the school room at the compulsory time at which religious instruction is commenced as provided for in the preceding section or on remaining *(sic)* without taking part in any religious instruction that may be given if the parents or guardians do desire.
>
> 139. No teacher, school trustee or inspector shall in any way attempt to deprive such child of any advantage that it might derive from the ordinary education given in such school and any such action on the part of any school trustee, inspector or teacher shall be held to be a disqualification for and voidance of the office held by him[95].

Ce qui peut surprendre, c'est que ces articles sont peut-être encore en vigueur en Alberta. Car, lors de l'accession de l'Alberta au statut provincial, on a précisé les droits conférés par l'article 93 par référence à l'ordonnance de 1901, d'où les articles ci-haut sont extraits. Sans vouloir amorcer une analyse des dispositions constitutionnelles, nous soulignerons tout de même qu'on peut lire ce qui suit, à l'article 17 de la *Loi sur l'Alberta* :

> 17. Section 93 of the Constitution Act, 1867 shall apply to the said Province, with the substitution for paragraph (1) of the said section 93, of the following paragraph:
> (1) Nothing in any such law shall prejudicially affect any right or privilege with respect to separate schools which any class of persons have at the date of the passing of this Act, under the terms of chapters 29 and 30 of the Ordinances of the North-West Territories, passed in the year 1901, or with respect to religious instruction in any public or separate school as provided for in the said ordinances[96].

L'Alberta est une des rares provinces canadiennes où la religion à l'école n'a pas été l'objet d'un litige. On ne peut donc pas savoir comment l'article 17 serait interprété par la Cour dans le contexte contemporain. Plus précisément, on a souligné deux

---

[95] *Ibid.*, art. 137-139.
[96] *Alberta Act* (1905), 4-5 Edward VII, c. 3 (Canada).

interprétations possibles. La première, plus restreinte, limiterait la portée du paragraphe 17(1) à la protection des droits scolaires des minorités religieuses, tels qu'ils existent dans les autres provinces où l'article 93 est en vigueur. Cependant, une interprétation plus large est possible, selon laquelle la référence inclut l'ordonnance dans son entier. Si tel était le cas, l'Alberta serait la seule province où il existe une protection constitutionnelle envers la prière matinale à l'école, en plus de la demi-heure d'instruction religieuse permissible en fin de journée[97].

Le système scolaire albertain aujourd'hui

Tout comme la première ordonnance scolaire de 1901, la loi scolaire albertaine continue de préciser que la province jouit d'un système public unitaire à deux dimensions, publique et séparée: « the Government of Alberta affirms its commitment to the preservation and continuation of its one publicly funded system of education through its two dimensions: the public schools and the separate schools »[98]. Cependant, la loi n'affirme nulle part le caractère obligatoirement séculier ou laïc du volet public. D'ailleurs, certains conseils publics gèrent des programmes confessionnels depuis plus de trente ans. En 1988, le gouvernement a entériné officiellement cette pratique par une nouvelle loi sur l'éducation. On peut lire, à l'article 21 :

---

[97] Susan Pepper, *Religion in public schools. The Alberta situation,* Calgary, Alberta Civil Liberties Research Centre, 2004.

[98] Préambule, *Alberta School Act,* R.S.A. 2000, c. S-3. Le système scolaire comporte en fait trois volets, puisque la loi établit aussi des Autorités régionales francophones qui gèrent leurs propres écoles, indépendamment des districts scolaires anglophones. Des détails supplémentaires au sujet du système albertain sont donnés en annexe à la fin du mémoire. Pour de plus amples renseignements, nous suggérons J. Hiemstra et R. Brink, « The Advent of a Public Pluriformity Model : Faith-Based School Choice in Alberta », qui consiste en une description très détaillée du système scolaire (anglophone) albertain et des options confessionnelles qu'on y trouve.

> 21(2) If a board determines that there is sufficient demand for a particular alternative program, the board may offer that program to those students whose parents enrol them in the program.
> 21(1) Alternative program means an education program that emphasizes a particular language, culture, religion or subject-matter, or uses a particular teaching philosophy[99].

Il vaut la peine de réitérer qu'il s'agit bel et bien dans cet article du système *public,* les écoles catholiques garanties par la constitution formant une catégorie à part dont il n'est nullement question ici. Ainsi, la province permet aux conseils scolaires qui le désirent de fournir des programmes à teneur religieuse si la demande le justifie, sans toutefois garantir que ces programmes seront disponibles et sans obliger les conseils à les offrir. De plus, l'article 50 de la même loi permet aux conseils scolaires d'intégrer la pratique et l'enseignement religieux à leurs programmes réguliers :

> 50(1) A board may: prescribe religious instruction to be offered to its students (and) prescribe religious exercises for its students (and) permit persons other than teachers to provide religious instruction to its students[100].

L'article 50 est indépendant de l'article 21 sur les programmes alternatifs et s'applique à tous les conseils de toute la province. Ce qui veut dire que, théoriquement, un conseil scolaire pourrait prescrire que la journée scolaire doive commencer par une heure de catéchèse, ou d'étude du Coran ou de la Torah, tout en demeurant conforme à la loi, tant qu'on n'oblige pas les élèves à participer aux exercices qui sont contraires à leurs croyances. Rappelons qu'il est possible que cette disposition soit anticonstitutionnelle, surtout s'il s'agit d'un programme régulier plutôt qu'alternatif, et que ceci dépend de l'interprétation que ferait la Cour de l'article 17 de la Loi sur l'Alberta.

---

[99] R.S.A. 2000, c. S-3.
[100] *Ibid.*

Légalement, donc, le gouvernement provincial s'est retiré de la question, délégant toute autorité en la matière aux conseils locaux. Il s'est, pour ainsi dire, blindé contre les revendications des groupes religieux : en ne permettant les programmes religieux qu'aux conseils scolaires, le gouvernement peut se vanter de répondre aux demandes des associations religieuses, tout en les obligeant à mener leur campagne localement auprès des conseils.

Dans les faits, on retrouve à travers la province à peu près toutes les interprétations possibles de la loi scolaire, qu'il s'agisse d'instruction religieuse à même les programmes réguliers, de programmes alternatifs religieux ou de systèmes entièrement séculiers. Ce qui surprendra peut-être, c'est que les deux grandes villes de la province, Calgary et Edmonton, ont choisi des voies diamétralement opposées : alors que le conseil scolaire public de Calgary est demeuré entièrement séculier, celui d'Edmonton offre aujourd'hui près d'une vingtaine de programmes religieux. On voit bien qu'en Alberta, il y a plus d'une façon de mettre en pratique le sens d'école « publique ».

Écoles privées

Comme partout au Canada, la loi scolaire albertaine permet à des groupes privés ou encore à certaines confessions religieuses de diriger des écoles, en recevant une part de fonds du gouvernement, dans la mesure où leur programme scolaire, approuvé par les autorités gouvernementales, répond aux normes éducatives ministérielles. Selon certains chercheurs, l'école privée albertaine existe surtout pour combler des besoins religieux : « For the most part, écrit Jerrold L. Kachur, private schooling in Alberta serves those people who want to preserve the distinctiveness of their culture, usually religious or

linguistic in nature. Of the roughly 200 private schools in Alberta, approximately three-quarters are affiliated with or operated by a religious denomination[101]. » En effet, le gouvernement albertain, à la suite de ce que l'on a appelé la « révolution Klein »[102], propose régulièrement d'augmenter les fonds pour ceux qui veulent inscrire leurs enfants à l'école privée plutôt que publique, faisant ainsi de l'Alberta, après le Québec, une des provinces où l'on se montre le plus généreux à l'égard des parents désirant envoyer leurs enfants dans des institutions scolaires privées[103].

À l'échelle nationale c'est, ironiquement peut-être, la disponibilité des programmes religieux privés qui a accéléré la laïcisation du système public (et d'abord protestant) puisque, chaque fois que la Cour restreint la place de la religion dans l'école publique, elle note que les parents ont tout de même le choix d'envoyer leurs enfants à des écoles privées[104]. Cependant, de nombreux parents trouvent injuste d'avoir à débourser des sommes parfois importantes pour que leurs enfants puissent bénéficier d'un programme propre à leur confession, alors que les familles « séculières » ou catholiques reçoivent ces services gratuitement, et c'est souvent dans ce cadre que s'inscrivent leurs revendications.

---

[101] Jerrold L. Kachur, « Privatizing Public Choice : the Rise of the Charter Schooling in Alberta », *Contested Classrooms. Education, Globalization, and Democracy in Alberta,* dir. Trevor W. Harrison et Jerrold L. Kachur (Edmonton, The University of Alberta Press, 1999) p. 110.

[102] C'est en 1993 que Ralph Klein, nouveau chef du Parti conservateur, devient premier ministre pour le premier de ses quatre mandats. Il se fait notamment élire avec un programme, que l'on peut décrire comme étant néolibéral, de refonte profonde l'État-providence et de réductions des déficits : « The 1994 budget represented a radical attack on the province's deficit and government structure, and a redefinition of the role of government in society. » Peter J. Smith, « Experiments in Governance From Social Credit to the Klein Revolution », *The Provincial State in Canada. Politics in the Provinces and Territories*, dir. Keith Brownsey et Michael Howlett, Broadview Press, 2001, p. 297. Les secteurs de l'éducation et de la santé furent tout particulièrement touchés.

[103] Notons qu'il existe en Alberta un troisième type d'école, l'école dite « à charte ». Ces écoles sont financées à 100% par l'État, mais elles relèvent directement du ministère de l'éducation sans l'entremise d'un conseil scolaire. Ce sont, pour ainsi dire, des écoles publiques indépendantes. Cependant, la loi interdit très clairement les écoles à charte religieuses; ainsi l'article 24.3 : « A charter school shall not be affiliated with a religious faith or denomination ».

[104] Comme dans la cause *Zylberberg,* p. 55 *supra.*

Le cas d'Edmonton et Calgary

Premiers pas vers le pluralisme

Alors que le système scolaire de Calgary demeurait résolument séculier, la loi albertaine sur les écoles a permis, ailleurs dans la province, le développement de systèmes scolaires parmi les plus diversifiés en Amérique du Nord. La disposition en faveur des programmes religieux est née d'un effort sincère, semble-t-il, pour accueillir au sein du système public les minorités religieuses dissidentes pour qui l'école laïque n'est pas un choix acceptable. Ce geste faisait suite aux recommandations du Comité pour la tolérance et la compréhension *(Committee for Tolerance and Understanding)* mis sur pieds à la suite d'une fâcheuse affaire impliquant un enseignant albertain.

En 1983, on découvre avec stupéfaction qu'un professeur albertain, James Keegstra, enseignait à ses élèves du secondaire sa propre version de l'histoire, c'est-à-dire négationniste et profondément antisémite, fait d'autant plus troublant que cela durait depuis une dizaine d'années sans que les autorités scolaires n'aient semblé être au courant. La nouvelle rejoint la presse internationale et c'est sur l'ensemble de la province que la honte retombe. Forcé d'agir, le gouvernement albertain fonde le Comité consultatif sur la tolérance et la compréhension, dont le mandat était de faire l'examen approfondi du système scolaire afin de cerner les problèmes qui avaient mené à l'affaire et d'en suggérer les remèdes. Dans les mots du premier ministre d'alors Peter Lougheed, le comité devait amener « a series of recommendations or options with a view to establish new procedures

in our schools and to provide better communication with our parents to reduce, if not eliminate, the possible recurrence of such offensive events. »[105]

Le comité reconnaît immédiatement que c'est le système scolaire public qui joue le premier rôle pour l'édification d'une société tolérante : « The Committee takes the position that a strong and open public educational system is the best armour against unacceptable intolerance, lack of understanding, discrimination and stereotyping. »[106] Pour s'acquitter de cet important mandat, poursuit-on, le système scolaire doit s'efforcer de répondre aux besoins de la plus grande proportion possible de la population qu'il dessert. Selon le Comité, c'est en se diversifiant, et non en se laïcisant, que le système scolaire atteindra le mieux cet objectif, car c'est en offrant plus de choix aux parents que le système public se verra plus achalandé et plus apprécié.

Le comité se penche donc sur les raisons qui poussent plusieurs familles à délaisser le système public à la faveur des écoles indépendantes. Le plus important reproche vise sa laïcité. Le rapport dit: « The most frequent criticism lodged with the Committee by some Albertans was that the public education system is not value-oriented and is secular-humanistic in its approach. »[107]. Le comité appuie en principe les programmes alternatifs religieux qui encourageraient ces familles à demeurer au sein du système public.

Le comité souligne plusieurs exemples d'arrangements qui ont démontré la souplesse du système, ayant permis à certains programmes religieux de se greffer au système public malgré l'absence d'une politique provinciale claire—à cette époque, en

---

[105] Alberta, Committee on Tolerance and Understanding, « Final report », Calgary, 1984, p. 7. Ci-après CTU.
[106] *Ibid.*, p. 19.
[107] *Ibid.*, p. 91. L'humanisme séculier est défini *supra*, p. 7, note 10.

comme on le verra plus loin, le système scolaire de Calgary comptait quelques programmes alternatifs religieux, juifs et chrétiens (protestants). On ajoute que les écoles à fondement religieux ne semblent pas, d'elles-mêmes, engendrer l'intolérance. On invoque en preuve le fait que, bien qu'environ 20% des élèves albertains fréquentent l'école catholique, on ne remarque pas un niveau plus élevé d'intolérance ou d'étroitesse d'esprit parmi cette population. De plus, le rapport maintient que l'éducation à fondement religieux est tout à fait compatible avec le milieu de l'éducation publique, du moment que les questions difficiles sont traitées avec soin et, fait peut-être plus important, ne sont pas politisées[108]. Or, le rapport note, non sans souligner l'ironie de la situation, que deux écoles juives, expulsée du système public calgarien dans un mouvement de laïcisation, ont été accueillies par le Conseil scolaire catholique (lui aussi, financé publiquement) et que cet arrangement œcuménique fonctionne à merveille, comme on le dit ici, dans un énoncé que certains qualifieront de vocabulaire typiquement canadien en raison de la référence à l'idée d'une communauté de confédération : « Public education must become a confederation of the whole community, consisting of all educational programs which receive public support. We should expect nothing less for our free and democratic society »[109].

La recommandation du comité est bien claire à cet effet: « That public school boards be encouraged to provide or make arrangements for alternative programs in areas such as religion, comparative religion, language and culture if the demand is reasonable ». Ainsi, il semble que, selon le comité, il soit possible d'accommoder les différences à travers les groupes et non seulement par les individus.

---

[108] *Ibid.*, p. 91-93.
[109] CTU, p. 94.

Laïcisation à Calgary

En 2004, le conseil scolaire de Calgary *(Calgary Board of Education)* s'est prononcé définitivement et résolument contre les programmes religieux et ce, nonobstant les dispositions de la loi albertaine qui permet de tels programmes :

> The CBE accepts children of all faiths and creeds, and it must show understanding and respect for differences arising from differences in faith, while encouraging inquiry and discussion in the continuing search for truth, which is the hallmark of a growing, rational being.
>
> - The Chief Superintendent shall not fail to assure that no program emphasizes a particular religion, notwithstanding the School Act definition of alternative programs.
> - The CBE endorses teaching students about religion not the teaching of religion.
> - Religious activities which constitute public acts of worship and/or the propagation of dogma are not permissible within an instructional context[110].

Il s'agit d'un langage très fort dans le contexte albertain actuel, où les programmes religieux ne cessent de se multiplier dans d'autres conseils publics. On remarque ici une véritable correspondance entre une conception théorique de l'école publique en tant que véhicule primaire des valeurs fondamentales du libéralisme, d'une part, et de l'autre, sa traduction concrète dans la formulation d'une politique éducative. En fait, le règlement adopté en 2004 ne fait que confirmer un état de fait qui dure depuis une génération déjà : à Calgary, 25 ans de luttes politiques ont fait que le conseil scolaire est demeuré entre les mains de gens sincèrement engagés envers un certain idéal de l'école publique.

---

[110] Calgary Board of Education, Règlements, art. 3067, 2004.

En effet, vers la fin des années soixante-dix, le conseil scolaire de Calgary avait accueilli sous son chapiteau des écoles juives ainsi que le programme chrétien Logos[111]. Cette politique ne fut pas sans détracteurs et l'école publique est vite devenue le terrain d'une dispute opposant une droite chrétienne militante et des intervenants plus modérés.

Aux élections municipales de 1980[112], c'était le conflit de travail opposant le conseil au syndicat des enseignants (l'ATA, Alberta Teachers' Association) qui inquiétait les électeurs, et c'est selon leur aptitude à résoudre ce conflit qu'ils ont choisi leurs conseillers scolaires. On s'est aperçu par la suite qu'on avait élu un conseil qui appuyait majoritairement l'expansion du programme Logos. On a craint, à tort ou à raison, que le système éducatif public ne soit menacé par une faction de la droite chrétienne, qui aurait fait la promotion de programmes religieux au détriment des programmes publics séculiers. Certaines décisions inquiètent, comme par exemple celle de fermer une école communautaire de 170 élèves sous prétexte qu'elle servait trop peu d'enfants, alors qu'en même temps, on permettait à une autre école menacée de fermeture pour la même raison de demeurer ouverte à condition d'adopter le programme Logos. Le nouveau programme n'accueillait que 144 élèves, dont seulement six provenaient du quartier. La presque totalité des élèves devait voyager par autobus, aux frais des contribuables, de non moins de trente quartiers différents[113]. Un mouvement de résistance s'est organisé promptement : Sheldon M. Chumir, avocat spécialiste des libertés civiles, fondait *Save Public Education*, organisme de bienfaisance qui s'était donné pour mandat de protéger le

---

[111] Il s'agit d'un programme éducatif qui suit le programme scolaire provincial à l'intérieur d'un environnement chrétien. C'est, si on veut, l'équivalent protestant des écoles catholiques.

[112] En Alberta, les élections municipales ont lieu aux trois ans, à date fixe et à l'échelle de la province. Ainsi, à la date choisie, on élit tous les maires, échevins et conseillers scolaires de la province.

[113] *Cf.* Carol Howes, « Trustees' campaign study of opposites », *Calgary Herald,* 4 octobre 1983, A5.

caractère public et séculier du système éducatif[114]. L'objectif immédiat : aux élections municipales de 1983, faire campagne pour élire un nouveau conseil scolaire dont le mandat serait de retirer les programmes religieux du système public. Il importe de souligner qu'on s'inquiète beaucoup plus des programmes chrétiens que des écoles juives. Ces dernières, croit-on, ne menacent pas la sécularité du système scolaire dans son ensemble, alors qu'on prête volontiers des visées hégémoniques aux groupes chrétiens[115].

La question de la religion à l'école devient le thème principal – le seul thème d'importance, selon un éditorial du *Calgary Herald* – des élections municipales de 1983[116]. *Save Public Education* mène une campagne musclée en faveur de neufs candidats décidés à éliminer les programmes religieux. Les débats, suivis de près par les média, sont fréquemment houleux. La victoire sera décisive : sept des neuf candidats recommandés par SPE ont été élus, et ce malgré le fait que les électeurs ont dû repérer leurs noms, peu connus d'ailleurs, parmi une liste de 27 candidats. Fort de ce mandat sans équivoque, le nouveau conseil scolaire amorce immédiatement le processus de fermeture des écoles religieuses[117].

Depuis cet événement, les élections scolaires sont parfois très politisées à Calgary et la question religieuse demeure la plus chaudement disputée. Depuis leur « défaite » calgarienne, certaines factions conservatrices tentent régulièrement de récupérer le contrôle du conseil scolaire, sans pourtant y parvenir. Il faut préciser que la religion à l'école publique est toujours un thème majeur chez ceux qu'on appelle au Canada les

---

[114] Laura Rance « Lawyer finds self drawn into issues », *Calgary Herald,* 1er octobre 1983, A5.
[115] Il faut ici tenir compte du contexte, la droite chrétienne étant une force politique d'importance en Alberta, surtout à Calgary et plus au sud. À la même époque, par exemple, la plupart des districts scolaires de la région calgarienne récitaient toujours la prière matinale dans les écoles publiques. *Cf.* Eva Ferguson, « History of the Act », *Calgary Herald,* 8 avril 1990, C2.
[116] Peter Hepher « Alternatives are needed », *Calgary Herald,* 1er octobre 1983, A4.
[117] Joan Bryden, « Incumbents get rough ride », *Calgary Herald,* 18 octobre 1983, A1.

conservateurs sociaux. En 1995, un « parti » nommé Class Action se regroupe sous la direction de Mike Byfield, rédacteur de la revue de droite *Alberta Report*[118], et présente une liste de candidats aux élections scolaires. Leur campagne dérape en début de parcours, alors que deux des candidats se déclarent fermement en faveur de la punition corporelle à l'école. C'est, si on veut, le coup de grâce assené à l'idée même des programmes confessionnels à Calgary, car il devient difficile à partir de là de prôner la religion à l'école sans être perçu du public comme étant relié à cette faction située à l'extrême du spectre politique.

Personne cependant ne conteste un principe fondamental : le mandat inclusif du système public, qui doit être en mesure d'accueillir tous les élèves de la communauté. Ce qui les sépare, c'est la conception même de l'inclusion. Pour les tenants du système laïc, l'inclusion suppose un environnement neutre et séculier que tous peuvent partager peu importe leur religion ou croyances. Pour les Chrétiens, par contre, un système véritablement inclusif doit comporter des programmes qui répondent mieux aux besoins particuliers de certains groupes à qui l'environnement de la majorité ne convient pas. Ils insistent sur le fait que le caractère inclusif de l'école commune laïque est artificiel : loin d'un triomphe d'intégration, l'école commune devrait son homogénéité au fait que les familles qui sont véritablement différentes les évitent tout simplement.

Les données relatives aux inscriptions scolaires semblent leur donner raison : il est tout à fait vrai que les familles religieuses abandonnent le système public lorsque celui-ci ne reflète plus adéquatement leurs valeurs. Depuis l'élection de 1983, les effectifs du système public de Calgary sont à la baisse, malgré l'accroissement de la population

---

[118] Devenue le *Western Standard,* organe du Fraser Institute, principal *think tank* de la droite albertaine et creuset du mouvement réformiste.

locale, et ce au profit des écoles indépendantes et des écoles catholiques. Entre les recensements de 1996 et 2001, alors que le nombre total d'élèves augmentait de 6.3 %, les effectifs des écoles publiques de Calgary n'ont augmenté que de 1.4 %. On se tourne plutôt vers les écoles catholiques, où les inscriptions grimpent de 13.2 % pendant la même période, et privées, ces dernières ayant enregistré une hausse de non moins de 40 %. Fait révélateur, alors que les Catholiques comptent pour environ 25 % de la population, près de 40 % des élèves calgariens fréquentent les écoles catholiques[119]. Il semblerait que l'école catholique, financée à 100 % par l'État et donc gratuite, soit préférable pour nombre de familles non catholiques au système public, surtout depuis que ce dernier a été résolument déconfessionnalisé.

Réouverture du débat à Calgary

En 2001, près de vingt ans après les premiers débats, le conseil scolaire de Calgary décide de rouvrir le dossier. Cette fois, c'est surtout pour des raisons économiques qu'on accepte de reconsidérer. On se souviendra qu'au début des années quatre-vingt, on soupçonnait certains conseillers de sacrifier la prudence économique au bénéfice des programmes chrétiens. En 2001, par contre, on s'aperçoit que l'ajout de programmes confessionnels pourrait bien renflouer les coffres du conseil scolaire. Car entre-temps, le gouvernement conservateur de Ralph Klein a modifié la formule de financement des écoles.

Peu après son élection en 1993, le gouvernement Klein a amorcé une série de réformes de l'administration et du financement du système scolaire pour en améliorer le « rendement ». Entre autres, les conseils scolaires ont perdu l'autorité qu'ils avaient de

[119] Joe Woodard, « Faith-based education: Battle lines form again... », *Calgary Herald,* 24 juin 2001, A11.

lever leurs propres impôts auprès des citoyens qu'ils desservent. Les taxes scolaires sont maintenant intégrées au revenu général provincial et redistribuées aux conseils scolaires par le gouvernement central. S'il est vrai que la nouvelle formule est plus équitable en ce qu'elle nivelle les disparités régionales, ce sont les centres urbains qui ont été le plus durement touchés par ces réformes, d'autant plus que la redistribution des fonds s'accompagnait de profondes compressions budgétaires.

Ce qui est pertinent à notre propos, c'est que, suivant la nouvelle formule, le montant d'argent octroyé à chaque conseil scolaire dépend entièrement du nombre d'étudiants qui y sont inscrits. On comprend maintenant que la baisse d'effectifs qui a suivi le contentieux de 1983 à Calgary a pu aggraver une situation financière déjà difficile.

Les Calgariens auront bien remarqué que pendant ce temps le système public d'Edmonton, fort de plusieurs programmes confessionnels, jouit d'une vigoureuse augmentation de ses inscriptions[120]. C'est ainsi que le conseil scolaire de Calgary se penche sur l'option des programmes alternatifs, incluant les programmes confessionnels.

Encore une fois, cependant, le débat devient aussitôt politique : la société *Save Public Education* se refonde presque immédiatement pour contrer cette nouvelle initiative, alors que les Chrétiens se regroupent sous une nouvelle bannière, la Credo Society[121]. Dans un tel contexte, le conseil ne peut procéder qu'avec une extrême circonspection. On commence par mettre sur pied le *Committee for the Role of Religion in the Calgary Board of Education*[122]. Le comité retient notamment les services d'une

---

[120] *Ibid.*

[121] Colette Derworitz, « Calgary group promoting religious schools », *Edmonton Journal,* 8 septembre 2001, A6.

[122] Calgary Board of Education (ci-après CBE), procès-verbal des 14 et 18 décembre 2001. Notons ici que,

firme privée d'experts-conseil en marketing qui recommandent un sondage en ligne pour prendre connaissance de l'opinion publique[123]. Les résultats du sondage, et les recommandations du comité, sont déposés le 30 mars 2004[124].

Le rapport mentionne que le conseil est perçu par nombre de répondants comme étant antireligieux. De manière générale, il semble qu'une majorité de répondants croient que toute mention de religion est interdite dans les écoles publiques. Plus particulièrement, les Chrétiens disent se sentir marginalisés, et ont l'impression qu'il est permis de célébrer toutes les croyances sauf le christianisme. On reproche surtout au conseil d'être sourd au fait religieux :

> They [the respondents] felt that the Calgary Board of Education is not being respectful of students of all faiths, as well as children who do not have a faith background, by remaining silent and pretending that faith does not exist or that faith is not relevant to a person's identity. Students come to the Calgary Board of Education as whole people, and the system needs to acknowledge that whole person[125].

Pour remédier à cet état de choses, le conseil adoptera plusieurs recommandations axées sur la reconnaissance du fait religieux. En premier lieu, on demande au surintendant d'expliquer, au personnel ainsi qu'aux parents, le sens du règlement administratif cité au début de ce chapitre. Il s'agit de souligner le fait que, si le règlement interdit les programmes confessionnels, l'argument moteur en est un d'inclusion et non de marginalisation[126]. Deuxièmement, on propose de mettre sur pieds quelques cours de religion comparée à l'intention du deuxième cycle du secondaire.

---

depuis 1983, toutes les élections scolaires de Calgary ont formé un conseil majoritairement opposé aux écoles publiques religieuses.

[123] Alberta School Boards Association - Zone 5, procès-verbal de la réunion du 23 mai 2003.

[124] CBE, procès-verbal de la réunion du 30 mars 2004.

[125] *Ibid.*, p. 14.

[126] La politique du conseil en matière de religion ainsi que ses principes directeurs sont maintenant affichés sur le site du conseil. http://www.cbe.ab.ca/New/religion.asp.

Cependant, le conseil demeure fermement sur sa position originale face aux programmes confessionnels, qui sont encore une fois rejetés. Le point de vue majoritaire retient surtout la fonction intégratrice de l'école, qui serait le meilleur milieu pour l'apprentissage de la tolérance, essentielle à la vie paisible dans une société diversifiée. La conseillère Pat Cochrane exprime ce point de vue :

> The consistent message heard from Calgary Board of Education Administration, reflected in policies from groups such as the Alberta Teachers Association and the Alberta School boards Association, and from university professors and religious leaders was that the most important issue in a public education system is the creation of citizens. Part of being a citizen is respecting and understanding others who sit and study with you, and that understanding of others may not be possible in a segregated school. If the Calgary Board of Education is truly preparing children for citizenship in today's complicated world, children need to learn during their school years how to live together. (...) Public education exists for everyone and is the best way that people will learn to live together[127].

Le conseil est toutefois divisé. Le procès-verbal de la réunion rapporte les propos des conseillers qui seraient en faveur des programmes confessionnels. Pour ceux-ci, il s'agit surtout de reconnaître que le rejet des programmes confessionnels ne rend pas le système plus inclusif. Au contraire, les familles qui veulent que leurs enfants soient élevés dans un environnement confessionnel choisissent d'éduquer leurs enfants à la maison ou dans des écoles privées. Un système scolaire véritablement diversifié accepte que certaines minorités aient des besoins particuliers et s'efforce de les combler :

> When the gender-based school was implemented, the Board of Trustees felt that, while decisions must be made that are beneficial to the system, decisions must also be made that benefit the few and that, if parents are interested in educating their children in an alternative environment, the Calgary Board of Education should respond[128].

---

[127] CBE, 30 mars 2004, p. 17.
[128] *Ibid.*, p. 17-18.

Système pluraliste à Edmonton: la marchandisation de la religion ?

Malgré les recommandations claires du Comité pour la tolérance et la compréhension et leur enchâssement dans la loi scolaire de 1988[129], il a fallu attendre encore plusieurs années pour que les programmes religieux soient épaulés par les conseils publics. En effet, conscients des difficultés encourues à Calgary, les conseils scolaires albertains préfèrent éviter le dossier. Au début des années quatre-vingt, le conseil scolaire d'Edmonton a étudié et débattu la question en profondeur avant de conclure que les programmes religieux entraîneraient une fragmentation néfaste du système[130]. Ainsi, malgré les recommandations du Comité sur la tolérance et leur adoption par le gouvernement Lougheed, les conseils scolaires sont longtemps demeurés réfractaires aux programmes religieux.

Il faut donc chercher ailleurs l'explication de la diversification du système d'Edmonton, car à eux seuls, les arguments en faveur de l'inclusion n'ont pas réussi à fléchir le conseil scolaire, ni à faire élire des conseillers qui se seraient chargés de donner le feu vert à ces programmes. Ce qui a permis à Edmonton de se doter d'un système scolaire pluraliste, c'est une idéologie politique qui n'a, finalement, rien à voir avec les arguments avancés par les défenseurs de l'éducation religieuse. Il s'agit plutôt de l'idéologie du « choix » chère aux conservateurs de tendance néolibérale.

En effet, comme le souligne Alison Taylor, une des caractéristiques d'un gouvernement néolibéral est de prétendre demeurer en retrait, tout en demeurant très actif

---

[129] p. 63-66 *supra.*

[130] Edmonton Public School Board, Rapport D.4.(a).1, 22 avril 1982, ainsi que le procès-verbal de la réunion du 27 avril 1982. Dans l'intérêt de ceux qui s'intéressent particulièrement aux questions légales ou constitutionnelles, le rapport inclut trois opinions juridiques demandées par le conseil scolaire. L'auteure tient à remercier Mme Manon Fraser, Edmonton Public School Board, pour avoir mis ces documents à sa disposition.

pour créer des conditions propices à un système de marché dans des sphères qui n'étaient pas précédemment soumises à une telle logique[131]. C'est précisément dans ce sens que la réforme du système scolaire albertain s'est développée sous le gouvernement de Ralph Klein.

Sous la direction du ministre Halvar Jonson, le gouvernement a imposé au système scolaire des mécanismes de compétition qui devaient, à eux seuls, améliorer l'efficacité et le rendement du système public : on a permis les écoles dites « à charte »[132], augmenté la part de fonds publics octroyée aux écoles privées, et modifié la formule de financement des conseils publics de façon à ce que leurs revenus dépendent directement du nombre d'élèves qu'ils réussissent à attirer. De plus, on établit des procédés normatifs pour la mesure et le contrôle du rendement et de l'efficacité des écoles[133].

Les conseils scolaires qui se sont adaptés le plus rapidement à ce système de « marché » scolaire ont connu le plus grand succès, et c'est celui d'Edmonton qui a démontré le plus d'enthousiasme à cet égard. En effet, dès 1995, le nouveau surintendant Emery Dosdall a adopté le modèle mercantile et s'est donné comme objectif premier de récupérer les effectifs qui avaient quitté le système public. Pour encourager la compétition, on permet aux enfants de fréquenter n'importe quelle école de la ville. Résultat : les écoles multiplient les programmes alternatifs dans l'espoir d'attirer plus

---

[131] Alison Taylor *et al.*, « A New Regime of Accountability for Alberta's Public Schools », *The Return of the Trojan Horse : Alberta and the New World (Dis)Order*, Trevor W. Harrison, dir. (Montréal, Black Rose Books, 2005), p. 237.

[132] Nous rappelons ici qu'en Alberta, une école à charte est entièrement financée par l'État mais elle est indépendante de tout conseil scolaire, administrée par un comité de parents, et elle répond directement au ministère de l'éducation. La raison d'être de l'école à charte est justement de viser des « marchés » écoliers délaissés par les conseils scolaires.

[133] La réforme du système scolaire albertain sous le gouvernement Klein est revue en détails par Alison Taylor, *The Politics of Educational Reform in Alberta* (University of Toronto Press, 2001).

d'élèves en visant des créneaux précis du marché scolaire[134]. L'école a de ce fait perdu la fonction qu'on lui reconnaissait jadis comme institution-pilier de la communauté locale, alors que la majorité des élèves choisissent une école à l'extérieur de leur quartier[135]. Le successeur de Dosdall, Angus MacBeath, poursuit dans le même sens. Selon sa vision, chaque école est une « entreprise » qui concourt pour attirer les meilleurs « clients » : « Every spring in Edmonton, dit-il, the children and their parents go shopping for a school and schools compete and demonstrate what they're willing to do for their prospective students »[136].

Si l'objectif du conseil scolaire d'Edmonton était, comme l'a confirmé M. MacBeath, de faire disparaître les écoles privées pour en récupérer les effectifs, il n'est pas surprenant qu'on ait accueilli sans réserve les écoles et les programmes religieux qui ont voulu s'y ajouter. En effet, comme mentionné plus tôt, en Alberta plus de 70% des élèves qui fréquentent l'école privée le font pour des raisons de religion[137]. Ainsi, plusieurs programmes religieux privés ont été absorbés par le système public, dans le but avoué de récupérer les inscriptions et les fonds correspondants. Un commentaire de nul autre que Tocqueville s'impose ici :« Laissez l'esprit humain suivre sa tendance, et il règlera d'une manière uniforme la société politique et la cité divine; il cherchera, si j'ose le dire, à harmoniser la terre avec le Ciel. » ![138]

---

[134] La politique pour la promotion des programmes alternatifs, incluant les programmes religieux, a été ratifiée en mars 1997. EPSB, Politique HA.BP, Procès-verbal du 3 mars 1997.

[135] Aujourd'hui, plus de la moitié des élèves edmontoniens ne fréquentent pas l'école de leur quartier. En 2004, 48% des élèves de l'élémentaire et environ 60% des élèves du secondaire étudiaient à l'extérieur de leur quartier (EPSB, « Ten-Year Facilities Plan 2007-2016 », 2006).

[136] Angus MacBeath, « Choice, Accountability and Performance in the Public Schools: How Edmonton Does it and Why it Works ». Conférence donnée sous l'égide du Atlantic Institute for Market Studies, Halifax, 11 juillet 2003, p. 14. Texte disponible en ligne, http://www.aims.ca/library/ep_accountabilityinpublicschools_macbeath.pdf.

[137] p. 62 *supra.*

[138] *Démocratie en Amérique*, I, 2e partie, p. 114.

Conclusion

Comme on a pu le voir, la situation historique de certaines minorités religieuses au Canada fait en sorte que la laïcité compréhensive n'apparaît pas toujours comme la seule issue possible dans un environnement multi-religieux. Pourtant, à quelques exceptions près, la plupart des systèmes scolaires publics canadiens ne comportent que des écoles globalement laïques, exception faite des écoles catholiques garanties par la Constitution.

L'Alberta est justement l'une de ces exceptions qui permette les programmes publics confessionnels, sans toutefois les garantir ou les exiger. On a observé cependant que, les Conseils scolaires étant élus, il reste difficile de maintenir une séparation nette entre religion et politique, condition pourtant favorable à l'épanouissement des religions dans la société civile. Après tout, malgré de longs débats d'idées, la configuration du système scolaire albertain semble surtout dépendante du jeu politique.

Conclusion

Au terme de ce mémoire, nous offrons humblement les quelques conclusions suivantes par rapport à l'inclusion de programmes confessionnels à l'école publique.

Tout d'abord, certains débats se situent au niveau des valeurs libérales et de leur rôle dans l'éducation. Sans manquer d'intérêt, il nous semble que ces discussions ressemblent ultimement à un dialogue de sourds. À partir du moment où l'on postule que l'école publique doit nécessairement véhiculer les valeurs libérales, on se trouve rapidement dans l'impossibilité de trancher en faveur de l'un ou l'autre modèle de système scolaire, car les valeurs fondamentales du libéralisme peuvent servir aussi bien à justifier l'école laïque qu'un système mixte d'écoles confessionnelles et laïques. En effet, la capacité de révision rationnelle et la liberté de conscience sont également essentielles à l'autonomie de l'individu libre; et si l'école laïque semble promouvoir la révision rationnelle plus qu'un milieu confessionnel, elle fait bien peu en revanche pour reconnaître la liberté des parents de transmettre des valeurs dissidentes à leurs enfants.

Nous avons trouvé plus fructueux de poser la question par rapport à la nature de l'État moderne, à savoir si les écoles confessionnelles portent atteinte excessive à son caractère laïc. Avec Weber, nous avons trouvé que la nature laïque et rationnelle de l'État se situe fondamentalement au niveau du droit, sphère qui est naturellement bien à l'écart et séparée du milieu scolaire. Même lorsque les contentieux touchent des questions

religieuses, c'est à partir de principes juridiques, et non religieux, que les juristes rendent leurs décisions. Nous en tirons la conclusion, dans un premier temps, que l'école confessionnelle n'est pas incompatible avec un État moderne et laïc. Quant à Tocqueville, il nous rappelle que la religion peut très bien jouer un rôle de premier plan dans une société démocratique et pacifique, à la condition seule qu'elle demeure à l'extérieur de toute activité politique.

Weber, Tocqueville ainsi que George Holyoake étaient douloureusement conscients du fait que les sphères politique et économique ne font rien pour engendrer les comportements vertueux, et que retirer la religion de ces domaines laisse un vide moral important à combler. Le sécularisme de Holyoake propose une doctrine séculière pour y remédier, alors que Tocqueville prône un rôle accru pour la religion au sein des institutions domestiques et civiles. À l'instar de Tocqueville, le penseur contemporain Marcel Gauchet justifie de la même façon le nouveau rôle public, mais non politique, des religions, pour remettre aux individus les doctrines de vie que l'État ne fournit plus. Encore une fois, ceci n'est possible que lorsque la religion demeure résolument à l'écart de l'arène politique.

Lorsque nous nous sommes tournés vers un exemple concret, c'est-à-dire le système scolaire albertain, nous avons trouvé des faits qui semblent donner raison à Tocqueville, et qui nous permettent une observation supplémentaire. La ville d'Edmonton offre l'exemple d'un système où école publique et programmes confessionnels font bon ménage, et où la re-confessionnalisation de certaines écoles, si on peut l'exprimer ainsi, n'a suscité que peu de controverse. À Calgary, au contraire, l'alternative des programmes religieux est devenue très vite sujette à une course électorale qui a forcé l'option

religieuse, bon gré mal gré, à pénétrer l'arène politique. Il n'est sans doute pas surprenant que les partisans des programmes alternatifs religieux aient été défaits, car, si la majorité accepte la religion en tant que fait social, on lui pardonne difficilement ses ambitions politiques.

Il semble presqu'inévitable que, dans les sociétés démocratiques modernes, la laïcité sorte gagnante de concours politiques avec les religions, car, quels que soient les excès qu'on puisse parfois lui reprocher, elle appert tout de même plus apte à la révision rationnelle que les religions, si modérées soient-elles. La prescription tocquevillienne offre donc un précieux conseil aux religions lorsqu'il leur recommande de se tenir résolument à l'écart du domaine politique. Ainsi, quoi que nous concluions que l'école publique confessionnelle soit justifiable dans un État laïc, le fait que les conseils scolaires soient soumis à un processus politique tendra, fâcheusement, à contester l'étanchéité entre les sphères d'activité dont dépend la bonne entente entre les communautés diversifiées de nos sociétés modernes.

Bibliographie

Sources primaires

Publications et archives gouvernementales

ALBERTA, Committee on Tolerance and Understanding, « Final Report », Calgary, 1984, 225 p.

Alberta Education, « Éducation francophone », www.education.alberta.ca/francais.

Alberta Education, « Public, Separate, Francophone, and Charter Authorities » (EIS105P), 2008.

Alberta Independent Schools and Colleges Association, « Independent School Enrolment Trends », s. d. [2007], www.aisca.ab.ca/enrolments.htm.

Alberta Learning, *Affirmer l'éducation en français langue première. Fondements et orientations,* Couronne du chef de la province d'Alberta, 2001.

Alberta School Boards Association – Zone 5, Procès-verbal, 23 mai 2003.

Calgary Board of Education, Bylaws, 2004.

Calgary Board of Education, Procès-verbaux, 14 déc. 2001, 18 déc. 2001, 30 mars 2004.

Calgary Board of Education, « School Capital Plan 2009-2012 », 2008, www.cbe.ab.ca.

Calgary Catholic School District, « District Information », www.cssd.ab.ca.

Conseil scolaire catholique et francophone du Sud de l'Alberta, « Plan d'éducation triennal 2008-2011 », www.cscfsa.ab.ca.

Conseil scolaire Centre-Nord, « Plan d'éducation triennal 2008-2011 », p. 35, www.csrcn.ab.ca.

Conseil scolaire du Sud de l'Alberta, « Three-Year Capital Overview 2007-2010 », www.conseildusud.ab.ca.

Edmonton Catholic Schools, « Three-Year Strategic Education Plan 2008-2011 », www.ecsd.net.

Edmonton Public School Board, Report D. 4.(a).1, 22 avril 1982.

Edmonton Public School Board, Procès-verbaux, 27 avril 1982, 3 mars 1997.

Edmonton Public School Board, Policy HA.BP, 1997.

Edmonton Public School Board, « Ten-Year Facilities Plan 2007-2016 », 2006.

Edmonton Public School Board, « Ten-Year Facilities Plan 2008-2017 », 2007, www.epsb.ca.

Articles de journaux

BRYDEN, Joan, « Incumbents get rough ride », *Calgary Herald,* 18 octobre 1983, A1.

CAUCHY, Clairandrée, « Et maintenant, la religion à l'école », *Le Devoir,* 21 janvier 2005, A2.

DERWORITZ, Colette, « Calgary group promoting religious schools », *Edmonton Journal,* 8 septembre 2001, A6.

FERGUSON, Eva, « History of the Act », *Calgary Herald,* 8 avril 1990, C2.

HEPHER, Peter, « Alternatives are needed », *Calgary Herald,* 1er octobre 1983, A4.

HOWES, Carol, « Trustees' campaign study of opposites », *Calgary Herald,* 4 octobre 1983, A5.

RANCE, Laura, « Lawyer finds self drawn into issues », *Calgary Herald,* 1er octobre 1983, A5.

WOODARD, Joe, « Faith-based education: Battle lines form again... », *Calgary Herald,* 24 juin 2001, A11.

Lois et jurisprudence

Alberta Act (1905), 4-5 Edward VII, c. 3 (Canada).

Alberta School Act, R.S.A. 2000, c. S-3.

Education Act (Ontario), R.R.O. 1990, Reg. 298.

Loi constitutionnelle 1867 (Canada), 30 & 31 Victoria, ch. 3 (R.-U.)

Loi sur l'instruction publique (Québec), L.R.Q. c. I-13.3.

Loi sur le multiculturalisme canadien, L. R. 1985, c. 24, 4e suppl.

Ordinances of the Northwest Territories, ch. 29, *The School Ordinance,* C.O. 75, s. 1

R. re Bill 30, Cour suprême du Canada, [1987] 1 S.C.R. 1148

Zylberberg c. Sudbury (Board of Education), Ontario Court of Appeal, (1988) 29 O.A.C. 23.

Sources secondaires

BERGER, Peter L., « The Desecularization of the World : A Global Overview », in *The desecularization of the world. Resurgent religion and world politics,* Washington, DC, Ethics and Public Policy Center, 1999, p. 1-18.

BERGER, Peter L., « Secularization Falsified », *First Things* no. 180, février 2008, p. 23-27.

BIBBY, Reginald, *Restless Gods. The renaissance of religion in Canada,* Toronto, Stoddard Publishers, 2002, 286 p.

BORST, John, « Religion in School. What does the future hold ? », *The Social Edge.com,* mars 2002, <www.thesocialedge.com/archives/other/3artsandculture-mar2002.htm> (8 avril 2008).

CALLAN, Eamonn, « Common Schools for Common Education » *Canadian Journal of Education/Revue canadienne de l'éducation,* 20, 3, 1995, p. 254-255.

CASANOVA, Jose, *Public religions in the modern world,* Chicago, University of Chicago Press, 1994, 320 p.

GALSTON, William, « Civic Education in the Liberal State », *Liberalism and the Moral Life*, dirigé par Nancy Rosenblum, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989, p. 89-101.

GAUCHET, Marcel, « Neutralité, pluralisme, identités. Les religions dans l'espace public démocratique », *Religion et politique, une liaison dangereuse ?* dirigé par Thomas Ferenczi, Actes du 14e forum Le Monde, 25-27 octobre 2002, Bruxelles, Éditions Complexe, 2003, p. 53-60.

GAUCHET, Marcel, *Un monde désenchanté ?* Paris, L'Atelier/Ouvrières, 2004, 253 p.

GRACE, Robert, « Irish Immigration and Settlement in a Catholic City: Quebec 1842-61 », *Canadian Historical Review,* 84, 2, juin 2003, p. 217-251.

GRAY, John, *The Two Faces of Liberalism,* Cambridge, UK, Polity Press, 2000, p. 161 p.

GUTMANN, Amy, « Undemocratic Education », *Liberalism and the Moral Life*, dirigé par Nancy Rosenblum, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989, p. 71-88.

GUTMANN, Amy, « Assessing School Choice Arguments », *School Choice. The Moral Debate,* dir. Alan Wolfe, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2003, p. 126-148.

HIEMSTRA, John L. et Robert A. BRINK, « Th Advent of a Public Pluriformity Model : Faith-Based School Choice in Alberta », *Canadian Journal of Education/Revue canadienne de l'éducation,* 29, 4, 2006, p. 1157-1190.

HOLMES, Mark, « Common Schools for a Secularist Society », *Canadian Journal of Education/Revue canadienne de l'éducation,* 20, 3, 1995, p. 284-295.

HOLYOAKE, George Jacob, *The Origin and Nature of Secularism,* [Londres, 1896], réimpression New Delhi, Erabooks, 1987, 131 p.

IMBS, Paul, dir., *Trésor de la langue française,* vol. 7, Paris, CNRS, 1971-1994.

KACH, Nick, « The emergence of progressive education in Alberta », *Exploring our educational past. Schooling in the North-West Territories and Alberta,* dir. N. Kach et K. Mazurek, Calgary, Detselig, 1992, 213 p.

KACHUR, Jerrold L., « Privatizing Public Choice : the Rise of the Charter Schooling in Alberta », *Contested Classrooms. Education, Globalization, and Democracy in Alberta,* dir. Trevor W. Harrison et Jerrold L. Kachur, Edmonton, The University of Alberta Press, 1999, p. 107-122.

KNOCK, David, recension de *Restless Gods,* in *Canadian Review of Sociology and Anthropology/Revue canadienne de sociologie et d'anthropologie,* 40, 3, 2003, p. 350-352.

KYMLICKA, Will, *Contemporary Political Philosophy,* 2ième éd., New York, Oxford University Press, 2002, 497 p.

LACROIX, Justine, Communautarisme versus libéralisme. *Quel modèle d'intégration politique ?* Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2003, 186 p.

LEVINSON, Meira et Sanford, « "Getting Religion" : Religion, Diversity, and Community in Public and Private Schools », *School Choice. The Moral Debate,* dir. Alan Wolfe, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2003, p. 104-125.

MANENT, Pierre, « Tocqueville, philosophe politique », *Commentaire,* no. 107, automne 2004, p. 581-588.

MARRAMAO, Giacomo, *Ciel et terre. Généalogie de la sécularisation,* trad. Carole Walter, Paris, Bayard Centurion, 2006, 157 p.

McBEATH, Angus, « Choice, Accountability and Performance in the Public Schools: How Edmonton Does it and Why it Works ». Conférence donnée sous l'égide du Atlantic Institute for Market Studies, Halifax, 11 juillet 2003, www.aims.ca/library/ep_accountabilityinpublicschools_macbeath.pdf , p. 14

McCONNELL, Michael W. « Believers as Equal Citizens », in *Obligations of Citizenship and Demands of Faith,* dir. Nancy Rosenblum, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2000, p. 90-110.

McKAY, Ian, « The Liberal Order Framework: A Prospectus for a Reconnaissance of Canadian History », *Canadian Historical Review,* 81, 4, 2000, p. 617-645.

MILL, John Stuart, « Bentham », *Collected Works,* vol. 10, dir. J. M. Robson, Toronto, University of Toronto Press, [1838]/1963.

MILOT, Micheline, « Les principes de laïcité politique au Québec et au Canada », *Bulletin d'histoire politique,* 13, 3, printemps 2005, 9-27.

MOUW, Richard J., « Educational Choice and Pillarization: Some Lessons for Americans from the Dutch Experiment in "Affirmative Impartiality" », *School Choice. The Moral Debate* dir. Alan Wolfe, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2003, p. 155-172.

ORSI, Robert, « The disciplinary Vocabulary of Modernity », *International Journal,* automne 2004, vol. 59, no. 4, p. 879-885.

PEPPER, Susan, *Religion in public schools. The Alberta situation,* Calgary, Alberta Civil Liberties Research Centre, 2004, 48 p.

PIERUCCI, Antonio Flavio, « Secularization in Max Weber. On Current Usefulness of Re-Accessing that Old Meaning », *Brazilian Review of Social Sciences,* no. spécial 1, octobre 2000, p. 129-158.

RAWLS, John, *Political Liberalism,* New York, Columbia University Press, 1993, 464 p.

RAWLS, John, *Justice as Fairness,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2001, 214 p.

ROSENBLUM, Nancy, « Introduction », *Obligations of Citizenship and Demands of Faith,* Princeton, NJ, Princeton University Press, 2000, p. 3-31.

SMITH, Peter J., « Experiments in Governance from Social Credit to the Klein Revolution », *The Provincial State in Canada. Politics in the Provinces and Territories,* dir. Keith Brownsey et Michael Howlett, Peterborough, ON, Broadview Press, 2001, p. 277-308.

SUSSEL, Terri A., *Canada's Legal Revolution : Public Education, the Charter, and Human Rights,* Toronto, Emon Montgomery Publications, 1995, 197 p.

TAYLOR, Alison, The *politics of educational reform in Alberta,* Toronto, University of Toronto Press, 2001, 356 p.

TAYLOR, Alison, Lynette SCHULZ et Diane WISHART LEARD, « A New Regime of Accountability for Alberta's Public Schools », *The Return of the Trojan Horse. Alberta and the New World (dis)Order,* dir. Trevor Harrison, Montréal, Black Rose Books, 2005, p. 236-253.

TAYLOR, Charles, *La diversité de l'expérience religieuse aujourd'hui*, traduit par J. A. Billard, s.l., Bellarmin, 2003, 109 p.

TOCQUEVILLE, Alexis de, *De la démocratie en Amérique,* 2 vols., [Paris, 1835-1840], édition électronique préparée par Jean-Marie Tremblay, coll. Les classiques des sciences sociales en ligne, Chicoutimi, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'UQAC, 2002, <www.uqac.uquebec.ca/zone30/Classiques des sciences sociales/index.html>.

WEBER, Max, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme,* [1904-1905], édition électronique préparée à partir de Paris, Plon, 1964, coll. Les classiques des sciences sociales en ligne, www.uqac.uquebec.ca/zone30/Classiques des sciences sociales/index.html>.

WEBER, Max, *Sociologie du droit,* trad. J. Grosclaude, Paris, PUF, 1986, 242 p.

Annexe

Aperçu du système scolaire albertain et des conseils d'Edmonton et Calgary

La structure du système scolaire albertain étant plutôt complexe, nous avons cru utile de fournir au lecteur des détails supplémentaires pour mieux illustrer le système provincial.

La très grande majorité des élèves albertains (environ 97 %, soit près de 530,000 enfants) fréquentent les écoles gratuites, entièrement financées par l'État. Ces écoles sont de quatre types : publiques, séparées, francophones et à Charte. Le gouvernement fournit également une subvention partielle aux écoles privées ainsi qu'aux parents qui choisissent d'éduquer eux-mêmes leurs enfants à la maison. Cependant, seuls 2 à 3 % des élèves fréquentent des établissement privés ou restent à la maison, et ce nombre continue de diminuer depuis l'explosion des programmes alternatifs offerts par les conseils publics[139].

Trois types de conseils scolaires se chevauchent sur l'ensemble du territoire albertain. Les plus nombreux sont les Districts publics (42), suivis des Districts séparés (17) et, enfin, des Autorités régionales francophones (5). L'école publique constitue l'école qu'on appellerait « commune », alors que les écoles séparées et francophones résultent de dispositions constitutionnelles particulières[140]. Les districts dits séparés

---

[139] Alberta Independent Schools and Colleges Association, « Independent School Enrolment Trends », s. d. [2007], www.aisca.ab.ca/enrolments.htm, consulté en juillet 2008.
[140] Alberta Education, « Public, Separate, Francophone, and Charter Authorities » (EIS105P), 2008.

existent pour répondre au besoin des minorités religieuses dissidentes selon les droits octroyés par l'article 93 de la *Loi constitutionnelle 1867*. Il s'agit en l'occurrence de minorités catholiques, sauf dans la région de Saint-Albert où, suite à une anomalie historique, le conseil « public » est catholique et le conseil « séparé » est protestant. Quant aux Autorités régionales, elles permettent aux minorités de langue officielle (en l'occurrence, francophones) d'exercer leurs droits selon l'article 23 de la *Loi constitutionnelle 1982*.

Les conseils scolaires d'Edmonton et Calgary dont il est question dans ce mémoire sont à proprement parler les conseils *publics* (donc anglophones) de ces régions urbaines, soient le Calgary School District No. 19 et le Edmonton School District No. 7. Il s'agit des deux districts les plus achalandés de la province, responsables à eux seuls de plus de 40% des écoliers de la province – alors que plus de *soixante* districts se partagent l'autre 60%. Ils comptent chacun environ 100,000 élèves, répartis en 214 écoles pour Calgary, 197 pour Edmonton[141]. L'adoption de programmes religieux, comme il en est question dans le texte, est laissée à la discrétion de chaque conseil.

Ces deux régions comportent également des écoles séparées (catholiques) et francophones. Le Calgary Roman Catholic Separate School District No. 1 compte environ 44,000 élèves et 103 écoles, le Edmonton Catholic School District No. 7, environ 32,000 élèves et 84 écoles[142]. Quant aux écoles francophones, on compte environ 2000 inscriptions dans chacune des régions de Calgary (où les élèves sont répartis à peu près

---

[141] Edmonton Public Schools, « Ten-Year Facilities Plan 2008-2017 », 2007, www.epsb.ca; Calgary Board of Education, « School Capital Plan 2009-2012 », 2008, www.cbe.ab.ca, consultés en juillet 2008.

[142] Calgary Catholic School District, « District Information », www.cssd.ab.ca, consulté en juillet 2008, Edmonton Catholic Schools, « Three-Year Strategic Education Plan 2008-2011 », p. 12, www. ecsd.net, consulté en juillet 2008. Il faut rappeler que les districts catholiques recouvrent chacun une étendue beaucoup plus vaste que les districts publics.

également entre les Conseils scolaires public et séparé catholique du Centre-Sud), et d'Edmonton (où les écoles francophones sont regroupées en un seul conseil catholique/public mixte, celui du Centre-Nord)[143].

Les conseils anglophones publics et séparés sont entièrement indépendants les uns des autres. Les écoles francophones peuvent elles aussi être catholiques ou laïques, mais l'organisation des Autorités régionales francophones (c'est-à-dire des conseils francophones) est plus complexe – et plus controversée. Certaines Autorités sont catholiques, d'autres publiques (laïques), d'autres mixtes[144]. Cette situation continue de soulever de fréquentes controverses au sein de la communauté francophone albertaine, surtout lorsque des conflits surviennent entre les membres des conseils mixtes.

---

[143] Conseil scolaire du Sud de l'Alberta, « Three-Year Capital Overview 2007-2010 », p. 19, www.conseildusud.ab.ca, consulté en juillet 2008; Conseil scolaire catholique et francophone du Sud de l'Alberta, « Plan d'éducation triennal 2008-2011 », p. 5, www.cscfsa.ab.ca, consulté en juillet 2008; Conseil scolaire Centre-Nord , « Plan d'éducation triennal 2008-2011 », p. 35, www.csrcn.ab.ca, consulté en juillet 2008. Il est à noter que les Autorités régionales francophones couvrent de vastes régions géographiques qui englobent de nombreuses municipalités en plus de leurs centres urbains respectifs.

[144] Alberta Education, « Éducation francophone », www.education.alberta.ca/francais. Consulté en juillet 2008. On trouve beaucoup de renseignements au sujet de l'éducation francophone albertaine dans Alberta Learning, *Affirmer l'éducation en français langue première. Fondements et orientations,* Couronne du chef de la province d'Alberta, 2001.